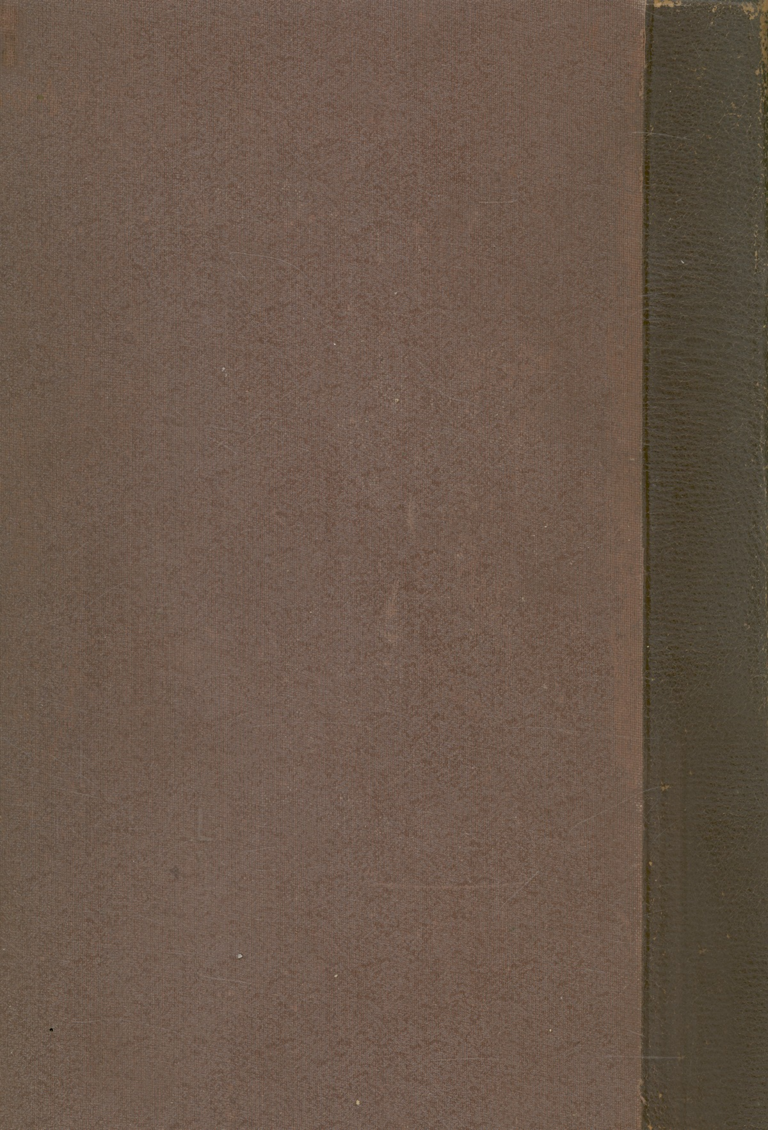


رئيس الجمعية الفابية وأستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد

روّاد الفكر الاشتراكي

نقله إلى العربية

منير البعلبكي

دار العلم للملايين

بيروت

رواد الفكر الاشتراكي

تاريخ الفكر الاشتراكي

رواد الفكر الاشتراكي

١٧٨٩ - ١٨٥٠

تأليف
البروفسور ج . د . هـ . كول
رئيس الجمعية الفابية
أستاذ النظريات الاجتماعية في جامعة اوكسفورد

نقله إلى العربية
منير البعلبكي

دار العلم للملايين
بيروت

A HISTORY OF SOCIALIST THOUGHT

SOCIALIST THOUGHT
THE FORERUNNERS
1789 - 1850

by

G. D. H. Cole

الطبعة الاولى

بيروت ، نيسان ١٩٦١

مقـدمة

لقد قصدتُ بهذا الكتاب ، برغم أنه مستقل بنفسه ، إلى أن يكون الكتابَ الأول في سلسلة تشكّلُ ، مجتمعةً ، تاريخاً عاماً للفكر الاشتراكي. إنه يستغرق ، على نحو تقريبيّ ، الفترةَ الممتدّة من عام ١٧٨٩ إلى منتصف القرن التاسع عشر . ولكنه ، حتى في نطاق الحيّز الذي حدّدته بنفسي ، يُغْفِل على نحو واضح أشياءً تنتسب إلى تلك الحقبة . وأعظم هذه المُغْفَلات هي الاشتراكيةُ الروسية — من مشروعات بيستيل Pestel لتأميم الارض في العقد الثالث من القرن التاسع عشر إلى بيلينسكي Belinsky ، وهيرتزن Herzen ، وباكونين Bakunin الذين كانوا كلهم ناشطين قبل عام ١٨٥٠ بفترة طويلة . وهذا الاغفال مُتَعَمَّد ، ولسوف يُعَوَّض منه في المجلد الثاني . فقد وجدت أن من الخير أن ارجئ الكلام على هيرتزن وباكونين لكي يكون في ميسوري أن أربطهما مباشرةً ببعض التطورات المتأخرة — ان أربط هيرتزن بتشرنيشيفسكي Chernishevsky وبالحركة النارودنيكية Narodnik ، وأربط باكونين بضروب الصراع التي شقّت « الدولية الاولى » First International وبنشوء الفوضوية Anarchism . ومقابل هذه « الأغفالات » ذهبتُ بقصة عدد مـــن المفكرين الـذين درستهم في المجلد الحالي مرحلة

طويلة إلى ما بعد عام ١٨٥٠ . ومن ابرز الامثلة على ذلك بلانكي Blanqui وبرودون Proudhon . أما ماركس Marx وإينغلز Engels فقد حاولت ان أقتصر على دراسة أطوارهما المبكرة ، مرجئاً الكلام على التطورات المتأخرة التي طرأت على فكرهما لكي أدرسها في معرض الحديث عن الحركات التي خلّقاها أو أثّرا فيها خلال النصف الثاني من القرن . وهكذا فليس من أغراضي أن أعرض للماركسية عرْضاً كاملاً في هذا المجلد الذي يقف فجأة ، لا عند « البيان الشيوعي » *Communist Manifesto* تماماً ، ولكن عند انحلال « العصبة الشيوعية » **Communist League** بعد أفول الحركة الثورية الاوروبية في مستهل العقد السادس من القرن التاسع عشر .

وأحب ان أوضح اني لم أرِدْ هذا الكتاب تاريخاً للاشتراكية : ولكني أردته تاريخاً **للفكر** الاشتراكي ليس غير . مع الحرص على الاشارة إلى الحركات الفعلية بقَدْر ما يكون ذلك ضرورياً لتوضيح الفكر . والحق أن وضع تاريخ للاشتراكية شاملٍ خليقٌ به ان يكون متعذراً على أي مؤلّف فرْد ، وخليقٌ به أن يكون على نطاق اضخم بكثير من أيّ اثر أعتزم الآن ان أكتبه — أو كان ينبغي ان أكتبه ، في ما لو ملكتُ المعرفة التي لا غنى عنها للنهوض بمثل هذا الصنيع . وحتى ضمن الحدود التي رسمتها لنفسي ، وهي حدود أكثر تواضعاً ، أراني واعياً أشد الوعي نواحيَ ضعفي وقصوري . فأنا أجهل الروسية ، وأكاد أجهل الاسبانية ، ولا أعرف من الايطالية إلا نزراً قليلاً جداً . على حين لا أعرف من الألمانية شيئاً كثيراً . وأنا أكره قراءة الألمانية ، وأجتنب ذلك ما وجدتُ إلى الاجتناب سبيلاً . من أجل هذا أنزع إلى استخدام الترجمات الانكليزية أو الفرنسية للمؤلفات المكتوبة بتلك اللغات ، إذا وُجدت تلك الترجمات ، وإلى عدم العودة إلى الاصول الالمانية للآثار المترجمة إلا إذا رغبتُ في التأكد من ان

مقطعاً بعينه لم يُتَرجم ترجمةً مغلوطة . كذلك أنزع إلى ان استمدّ مادة بحثي الألمانية من طريق غير مباشر ، وكما يزوّدني بها بعض من أثق بعلمهم ، أكثر مما انزع إلى استمدادها — كلما عدِمتُ ترجماتٍ لها إلى الانكليزية أو الفرنسية — من الكتابات الموضوعة بهاتين اللغتين . وانا أتوقع ان يُوَفّق قرائي المتمتعون بقدر من الاختصاص أكبر إلى اكتشاف ذلك بأنفسهم . في سهولة ويسر ، وإن كنت أرجو أن لا اكون قد أجزت لأحد ان يضلّلني تضليلاً بعيداً .

والواقع اني أكاد أنفض اليدَ من مسوّدات المجلد الثاني من هذا الكتاب . وبالاضافة إلى الكلام على الرواد الروس الذين أغفلهم المجلد الحالي يُعْنَى ذلك المجلد الثاني ، في المقام الأول . بأطوار الماركسية المتأخرة حتى ظهورِ الاحزاب الديموقراطية الاجتماعية المختلفة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، كما يُعْنَى بـ « الدولية الأولى » ، وبـ « كومون باريس » Paris Commune ، وبالانشقاق بين الماركسيين والفوضويين ،واولئك الذين لم يكونوا لا ماركسيين ولا فوضويين (كالفابيين Fabians البريطانيين والعماليين المستقلين Independent Labourites) . وبالتطورات القارّية للمذهب الاجتماعي المسيحي بعد عام ١٨٥٠ ، وبالحركة الالمانية السِمة ، في المحل الاول . التي كثيراً ما تُدْعى « الاشتراكية الاكادمية» Academic Socialism أو « اشتراكية الكرسي » Socialism of the Chair وإنما أنصّ على هذه الوقائع لأنها تساعد على تفسير إغفالي . في المجلد الحالي ، عدداً من الاشتراكيين غير الروس الذين نشطوا في فعالية قبل عام ١٨٥٠ بفترة طويلة — مثل رودبرتوس Rodbertus ، ولاسال Lassalle ، وفون كيتيلر von Ketteler في ألمانية . ومثل كولينز Colins ، وكاتس Kats ، و دي كايزر de Kayser في بلجيكة . وبعض الروّاد الطليان والأسبان .

وختاماً يتعين عليّ أن أقول إني مدينٌ ، في ما يتصل بالمجلد الحاليّ ،

لعدد من الزملاء والانسباء والأصدقاء . وأعظم ديوني هذه دَيْني لزميلي ، اشعيا برلين Berlin ، الذي قرأ ملازم الكتاب كلها ، وساعدني على تحسينه تحسيناً كبيراً بما أبداه من انتقادات حكيمة إلى حد يثير الاعجاب . ثم إني مدين أيضاً بكثير من الملاحظات القيمة لزميليّ الدكتور ه . ج . شينك H. G. Schenk وجـــون بلاميناتز Plamenatz ، اللذين قرءا عدداً من الفصول وصوّباني في مواطن غير قليلة كان الخطأ حليفي فيها . كذلك يتعين عليّ ان أعترف ههنا بعظيم فضل ابن عمي ، رايموند بوستغايت Postgate وصديقي ه . ل . بيلز Beales اللذين أعـاراني عدداً من الكتب التي كان خليقاً بي أن لا أعثر عليها بسهولة في اىما مكان آخر . وأخيراً فأني مدين ، كمألوف عادتي ، بالشيء الكثير لسكرتيرتي، روزاموند برودلي Broadley ، التي تستطيع ، بمعجزة ، ان تقرأ خطي الرديئ وان تغفره لي . والتي أسدت إليّ عوناً لا يعرف الكلل .

أما زوجتي فأنا مدين لها في كل حين ، وهذا ما يجعلني أنتهي دائماً إلى الاحجام عن إزجاء الشكر اليها .

كلية اول سولز ، اكسفورد،
تموز ١٩٥٢

ج. د. ه. كول

الشخصيات الرئيسية

		الفصل
بين	(١٧٣٧–١٨٠٩)	٣
هول	(١٧٤٠ ؟–١٨٢٠ ؟)	٣
سبينس	(١٧٥٠–١٨١٤)	٣
غودوين	(١٧٥٦–١٨٣٦)	٣
بابوف	(١٧٦٠–١٧٩٧)	٢
سان سيمون	(١٧٦٠–١٨٢٥)	٤
بووونارّوتي	(١٧٦١–١٨٣٧)	٢
فيخته	(١٧٦٢–١٨١٤)	٢٠
اووين	(١٧٧١–١٨٥٩)	٩، ١١
فورييه	(١٧٧٢–١٨٣٧)	٦
سيسموندي	(١٧٧٣–١٨٤٢)	٨
لامنيه	(١٧٨٢–١٨٥٤)	١٨
مينتّر مورغان	(١٧٨٢–١٨٥٤)	١٠
طومسون	(١٧٨٣–١٨٣٣)	١٠

		الفصل
هودغسكين	(١٧٨٣–١٨٦٩)	١٠
كينغ	(١٧٨٦–١٨٦٥)	١١
كابيه	(١٧٨٨–١٨٥٦)	٧
بازار	(١٧٩١–١٨٣٢)	٥
هيذيرينغتون	(١٧٩٢–١٨٤٩)	١٣
آ نفانتين	(١٧٩٦–١٨٦٤)	٥
بوشيه	(١٧٩٦–١٨٦٥)	١٦
لورو	(١٧٩٧–١٨٧١)	٥
غراي	(١٧٩٩–١٨٥٠)	١٠
هوبر	(١٨٠٠–١٨٦٩)	٢٥
لوفيت	(١٨٠٠–١٨٧٧)	١١
جي. اي. سميث	(١٨٠١–١٨٥٧)	١١
بيكتّور	(١٨٠١–١٨٨٧)	١٦

		الفصل
فلورا تريستان	(١٨٠٣–١٨٤٤)	١٧
فيورباخ	(١٨٠٤–١٨٧٢)	٢٣
أو برايان	(١٨٠٥–١٨٦٤)	١٣
ماتزيني	(١٨٠٥–١٨٧٢)	٢٤
موريس	(١٨٠٥–١٨٧٢)	٢٥
بلانكي	(١٨٠٥–١٨٨١)	١٤
ج. س. ميل	(١٨٠٦–١٨٧٣)	٢٦
لودرو–رولين	(١٨٠٧–١٨٧٤)	٢٤
وايتلينغ	(١٨٠٨–١٨٧١)	٢٠
كونسيديران	(١٨٠٨–١٨٩٣)	٦
برودون	(١٨٠٩–١٨٦٥)	١٩
باربيه	(١٨٠٩–١٨٧٠)	١٤
ب . بوير	(١٨٠٩–١٨٨٢)	٢١
ج. ف. براي	(١٨٠٩–١٨٩٥)	١٢

		الفصل
نيل	(١٨١٠–١٨٩٢)	٢٥
بلان	(١٨١١–١٨٨٢)	١٥
لويد جونز	(١٨١١–١٨٨٦)	٢٥
[هيرتزن]	(١٨١٢–١٨٧٠) *	—
هيس	(١٨١٢–١٨٧٥)	٢١
[باكونين]	(١٨١٤–١٨٧٦) *	—
غرون	(١٨١٧–١٨٨٧)	٢١
هارني	(١٨١٧–١٨٩٧)	١٣
ماركس	(١٨١٨–١٨٨٣)	٢٢، ٢٣
ارنست جونز	(١٨١٩–١٨٦٩)	١٣
كينغسلي	(١٨١٩–١٨٧٥)	٢٥
إينغلز	(١٨٢٠–١٨٩٥)	٢٢، ٢٣
لادلاو	(١٨٢١–١٩١١)	٢٥

* لم يدرس في هذا المجلد .

الفصل الأول

تمهيد

كثيراً ما اكد الباحثون على استحالة وضع تعريف للاشتراكية ، ولقد اعتبر ذلك ، في بعض الأحيان ، عيباً ومثلبة . ولكن الواقع أنه ليس ثمة ، لا في علم السياسة ولا في علم الاخلاق ، أيما فكرة هامة أو نظام ذي شأن يستطيع المرء أن يضع لها ، أو يضع له ، تعريفاً صحيحاً مئة بالمئة . فمن ذا الذي يقدر على أن يعرّف الديموقراطية ، أو الحرية ، أو الفضيلة ، أو السعادة ، أو الدولة ، أو — بقدر ما يتعلق الأمر بهذه النقطة — الفردانية **individualism** تعريفاً مُرضياً بأكثر مما يقدر على تعريف الاشتراكية ؟ إن قصارى ما يستطيع المرء ان يحاوله في مثل هذه الحالات . من غير ان يعدم الأمل بقدر ما من النجاح ، هو اكتشاف ما يمكن اعتباره لبّ المعنى الذي يكمن مع اضافات متفاوتة في جميع الاستعمالات المتشعبة للكلمات موضوع الدرس ، أو معظمها ، ولكن الذي لا يمكن أن يوجد — في أغلب الظن — وحده خلواً من أية إضافة . إن اكتشاف هذا اللب لن يمكننا من فهم هذه الكلمات ، لأن المدلولات الاضافية تشكل أجزاء أساسية من

معانيها المكتَسَبة . إن الكلمة تعني ما اصطُنِعت لتعنيه ، أو على الأقل – إذا أخذنا الاغراض العملية بعين الاعتبار – ما جرى العُرْف بأن تُصْطَنَع لتعنيه ، أو ما جرت عادةُ مَنْ تهمّنا آراؤهم بأن يصطنعوها لتعنيه . ومع ذلك ، فاننا إذا ما وُفّقنا إلى العثور على لب معنى كلمة ما ، فعندئذ نكون قد أصبحنا مؤهلين أكثر من ذي قبل لفهم وجوه استعمالها على اختلافها . وفي بحثنا عن هذا اللب يُعتبر تحرّينا لكيفية اصطناع الكلمة ، أول ما اصطُنِعت ، خطوةً أولى ذات أهمية بالغة .

لسنا ندري من كان اول من استعمل كلمتي « الاشتراكية » Socialism و « اشتراكي » socialist . لقد ظهرتا – بقَدْر ما نعرف – أول ما ظهرتا ، في عام ١٨٠٣ في نصّ مطبوع باللغة الايطالية ، ولكنْ بمعنى لا صلة البتةَ بينه وبين أيّ من معانيهما المتأخرة . ثم انسلخت حقبةٌ لم نجد لهما خلالها – حتى الآن – أيما أثر . إلى أن كانت سنة ١٨٢٧ عندما اصطُنِعت لفظة « اشتراكي » socialist في « المجلة التعاونية » الأوونية Co-operative Magazine لتعني أتباعَ مذهب اووين التعاوني . أما لفظة *socialisme* فظهرت في عالم الطباعة أول ما ظهرت في مجلة فرنسية هي « لو غلوب » *Le Globe* ، عام ١٨٣٢ . وكان محرر هذه المجلة آنئذٍ بيير لورو Pierre Leroux ، الذي جعل منها لسان حال السان سيمونيين الرئيسي . وقد اصطُنِعت لفظة *socialisme* كعَلَمٍ على المذهب السان سيموني . وخلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر استعمل « لورو » و « رينو » Reynaud تلك الكلمة استعمالاً حرًّا في موسوعتهما « الانسيكلوبيديا الجديدة » *Nouvelle Encyclopédie* وفي كتابات اخرى ، وسرعان ما امست تُصطنع بمعنىً أوسع لتشمل عدداً من الجماعات الهادفة إلى ضربٍ ما من النظام الاجتماعي الجديد القائم على مفهوم اقتصاديّ واجتماعي لحقوق الانسان . ومن ذلك الحين استُعملت

لفظتا « الاشتراكية » و « اشتراكي » تكرارًا في كل من فرنسة وبريطانية العظمى . وسرعان ما انتقلتا إلى المانية وغيرها من البلدان الاوروبية الأخرى وإلى الولايات المتحدة أيضاً . وأغلب الظن انهما دارتا على الألسن قبل أن تجري بهما الأقلام . وأقدم استعمالاتهما المعروفة لا توحي بأنهما كانتا مصطلحين جديدين على نحو واعٍ ، برغم أنه كان من الجائز أن تكونا كذلك . لقد كانتا تعبيرين ملائمين وطبيعيين جداً لوصف بعض المواقف والمشروعات التي تهدف إلى اعادة التنظيم الاجتماعي ، والتي كانت الحاجة قد مسّت ، في العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، إلى ايجاد اسم مميّز ينطبق على حقيقتها انطباقاً واسعاً ، في اللغة اليومية .

ومن اليسير علينا ان نرى ، على نحوٍ عامٍ ، اي معنى قصد اولئك الذين اصطنعوا هذين الاسمين المميّزين إلى تحميلهما إياه . لقد صيغتا من لفظة « social » (اجتماعيّ) وأريدَ بهما إلى نعت الاشخاص الداعين إلى مذاهب استشعر القوم أنها تستحق صفة « اجتماعي » ، وإلى نعت المذاهب التي اعلن امثال اولئك الاشخاص ايمانهم بها . إن لفظة « social » (اجتماعي) قد اصطُنعت ، في هذا الصدد ، لتقابل لفظة « individual» (فرديّ) . وكان الـ « Socialists » (الاجتماعيون أو الاشتراكيون) هم اولئك الذين أكدوا — مقاومين بذلك الألحاحَ السائد على دعاوى الفَرْد — العنصرَ الاجتماعي في العلاقات البشرية والذين حاولوا ابراز المسألة الاجتماعية ووضعها في مقدمة المسائل الملحّة في المناظرة الضخمة التي دارت حول حقوق الانسان التي اطلقتها من عقالها في وجه العالم الثورةُ الفرنسية والثورةُ المصاحِبة لها في الحقل الاقتصادي . فقبل ان تَدْرُج لفظة « الاشتراكية » Socialism كان الناس قد تكلموا عن «الانظمة الاجتماعية» Social Systems قاصدين بها الشيءَ نفسه إلى حد بعيد . لقد رمزت لفظة « الاشتراكيين » Socialists إلى اولئك الذين دَعَوا إلى نظام من تلك « الانظمة الاجتماعية » Social Systems

الكثيرة التي كانت تتنازع في ما بينها والتي كان يجمعها في الوقت نفسه جامعُ الخصومة المشتركة للنظام الفرداني **individualist** السائد علمَ الاقتصاد وللأولوية المعطاة للمسائل السياسية على المسائل الاجتماعية والاقتصادية في المواقف ووجهات النظر المعاصرة حول العلاقات البشرية وحول تنظيم الشؤون العامة تنظيماً صحيحاً .

والواقع ان الجماعات التي أُطلقت عليها منذ البدء السمة « الاشتراكية » كانت في الدرجة الأولى ثلاثاً ، برغم انه كانت ثمة جماعات كثيرة أخرى اقل شأناً تمثل نزعات مشابهة إلى حد بعيد أو قريب . وهذه الجماعات الثلاث كانت جماعات السان سيمونيين **Saint - Simonians** وجماعة الفوريييين **Fourierists** في فرنسة ، وجماعة الاوونيين **Owenites** في بريطانية العظمى الذين تبنوا رسمياً ، في عام ١٨٤١ ، اسم « الاشتراكيين » . لقد كان يجمع ما بين سان سيمون **Saint -Simon** وفورييه **Fourier** و روبرت اووين **Robert Owen** ، رغم الفروق الكثيرة التي بينهم ، استشراف هو في أساسه اجتماعي . وكان هذا صحيحاً في ثلاثة معانٍ مختلفة — برغم ما بينها من صلة — على الاقل . ففي المحل الأول اعتبرت الجماعاتُ الثلاث كلها « المسألةَ الاجتماعية » أعظم المسائل شأناً على الاطلاق وأصرّت على أن واجب الأخيار من الناس يقتضيهم ، قبل كل شيء آخر ، ان يعملوا على تعزيز السعادة العامة والخير العام . وفي المحل الثاني اعتبرت الجماعاتُ الثلاث كلها هذا الواجب متناقضاً كل التناقض مع استمرار أيّ نظام اجتماعي يقوم على ، أو يتجه اتجاهاً ثابتاً نحو التشجيع على ، صراع تنافسيّ بين الانسان والانسان في سبيل أسباب العيش . وفي المحل الثالث كانت الجماعات الثلاث كلها ضعيفة الثقة إلى أبعد الحدود بـ « السياسة » والسياسيين ... واعتقدت أن مقاليد الشؤون الاجتماعية في المستقبل يجب أن توضع في الدرجة الأولى لا في أيدي المجالس النيابية أو الوزراء بل في أيـدي

« المنتجين » . وأنه إذا ما أمكن تنظيم الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياة الناس تنظيماً صحيحاً فعندئذ تُنْسَخ اشكال الحكم وضروب التنظيم السياسي التقليدية في وقت قريب . وعندئذ يحلّ عالم جديد قوامه السلام والتعاون الدوليان محل العالم القديم القائم على المنازعات السّلالية dynestic والاستعمارية . وليس من ريب في ان كثيرًا من مفكري أوائل القرن التاسع عشر الذين لم يكونوا اشتراكيين بأي معنى دقيق – كفيكتور هوغو مثلاً – قد شاركوا هذه الجماعات الثلاث عدمَ ثقتها بـ « السياسة » وايمانها بأن النظام « السياسي » لا بدّ ان يُخلي مكانه عاجلاً لتدبير جديد وحسن لشؤون الناس . فالواقع ان المغايرة contrast بين الموقف « السياسي » وبين الموقف « الاجتماعي » من مشكلات الجنس البشري تتخلل جزءاً كبيرًا من التراث الفكري المتحدر الينا من الفترة التي عقبتِ الحروب النابوليونية .

وكانت ثمة ، ضمن هذا التوافق ، ضروبٌ من التغاير diversities لقد كان الفوريييّون والأووينيون « صانعي مُشْتَركَات » community-makers . لقد اندفعوا إلى إلغاء المجتمعات القديمة محاولين تغطية وجه الارض بشبكة من المشترَكات communities المحلية القائمة على أساس اجتماعيّ صحيح ، واعتقدوا بأن في استطاعة هذه الأسس الجديدة أن تحلّ ، في غير ما عنف أو ثورة ، محلّ البُنى structures القائمة لمجرد الأفضلية الواضحة التي تتمتع بها تلك الاسس الجديدة والناشئة عن تعزيزها رفاهيةَ البشر وخيرهم . أما السان سيمونيون فكانوا قوماً شديدي الايمان بفضائل التنظيم والتخطيط السلمي على نطاق واسع ، ولقد هدفوا إلى تحويل الدول القومية إلى اتحادات منتجة ضخمة يهيمن عليها رجال علم ومقدرة تقنية technical وإلى ربط بعض هذه الدول المخلوقة خلقاً جديداً ببعضها الآخر بواسطة مخططات كبرى للانماء الاقتصادي والاجتماعي على نطاق عالمي . واجتنب الأووينيون والفوريييّون ، في معظم

الاحوال ، النشاطَ السياسي بالمعنى العادي للكلمة . على حين كان السان سيمونيون نزّاعين إلى بسط سيطرتهم على الدول والحكومات وإلى تحويلها بحيث تتلاءم وأغراضهم الجديدة .

وإلى هذا فبينا فكّر حَواريّو فورييه وتلامذته ، في المحل الأول ، بلغة حراثة الارض على نحو كثيف intensive وأبعدوا الصناعة والتجارة إلى مواقع جدّ ثانوية ، كان الأووينيون يَعُوْن أحسن الوعي أهمية الثورة الصناعية ويفكّرون بلغة مجتمع جديد قائمٍ على توازن بين الانتاج الزراعي والانتاج الصناعي ؛ على حين وجّه السان سيمونيون اهتمامهم قبل كل شيء إلى المُنْجَزات الهندسية الكبرى — كحَفْر القنوات ، وريّ الأراضي ، وشقّ الطرق ، وانشاء الخطوط الحديدية — وإلى تنظيم الصناعة المصرفية وتنظيم المالية بوصفهما الوسيلتين الاساسيتين للتخطيط الاقتصادي على نطاق ضخم .

وكانت هذه فروقاً كبيرة . ولكن العنصر المشترك بين المذاهب الثلاثة كان ، برغم ذلك ، كافياً لأن يخلع عليها ، في لغة الشعب الدارجة ، اسماً مشتركاً . لقد كانت كلها عدوّاً للفردانية individualism ، وللنظام الاقتصادي التنافسيّ competitive ، وللفكرة القائلة بقانون اقتصادي طبيعي خليق به أن يؤدي إلى الخير العام شرط ان يحجم السياسيون — فيما هم يصونون حقوق المِلْكيّة ويطبّقونها — عن التدخل بعد اليوم في تنظيم الشؤون الاقتصادية . لقد عارضت كلها مبدأ « دَعْهُ يعمل » *laissez-faire* اعتقاداً منها أن الشؤون الاقتصادية والاجتماعية في حاجة إلى تنظيم جَماعيّ من نوعٍ ايجابي لتعزيز الخير العام ، وأن هذا التنظيم يجب أن يقوم ، بطريقة ما ، على مبدأ تعاوني لا على مبدأ تنافسيّ . وفي عام ١٨٣٩ خلع العالم الاقتصادي ، جيروم بلانكي **Jérôme Blanqui** في كتابه الرائد « تاريخ الاقتصاد السياسي **History of Political Economy** » على أصحاب هذه المذاهب كلها اسم « الاشتراكيين الطوباويين **Utopian Socialists** »

ـ وهو اسم قُدِّر له أن يلتصق بهم التصاقاً سرمدياً بعد ان تبنّاه ماركس وإينغلز في « البيان الشيوعي » *Communist Manifesto*

وهكذا عَنَت الاشتراكية ، كما اصطُنِعت الكلمة اول مـا اصطُنِعت ، تنظيماً جماعياً لشؤون الناس على أساس تعاوني ، يهدف إلى سعادة الجميع ورفاهيتهم ويضع التوكيد لا على « السياسة » ولكن على الانتاج وتوزيع الثروة وعلى تعزيز العوامل « المُشَرِّكة » **socialising** في تربية المواطنين ، مدى الحياة ، .على أغرِّةٍ *تعاونية ـ لا تنافسيّة ـ من السلوك ومن المواقف والمعتقدات الاجتماعية . ويَلْزَم عن ذلك أن جميع « الاشتراكيين » كانوا يُعْنَوْن عناية عميقة بالتربية ، وانهم اعتبروا التربية الاجتماعية الصالحة « حقاً » أساسياً من « حقوق الانسان » .

ولسوف يلاحظ القارئ انه ليس في هذا الوصف للخصائص المشتركة للمذاهب « الاشتراكية » الأولى أيما إشارة إلى البروليتاريا أو إلى الصراع الطبقي بينها وبين الطبقة الرأسمالية أو المستخدِمة **employing** . أجل ، ليس ثمة ايما شيء عن هذه المفاهيم لأنها لم تكد تجد ـ إلا في حالات نادرة جداً ـ أيّ مكان بين آراء هذه المدارس الاشتراكية ، على الرغم من أنها كانت من غير ريب بارزةً في حركة بابوف **Babeuf** وعلى الرغم من أنه كان مقدّراً لها وشيكاً أن تصبح بارزة أيضاً في النضالات الاجتماعية خلال العقد الرابع والعقد الخامس من القرن التاسع عشر . لا سان سيمون ولا فورييه ولا روبرت أووين فكّر البتةَ بلغة صراع طبقيّ بين الرأسماليين والعمال بوصفهم طبقتين اقتصاديتين متنازعتين ، أو تصوّر وضع خِطّطه موضع التنفيذ بوصفها منطوية على صراع ضخم بين البروليتاريا والبورجوازية . لقد اتفقوا كلهم على ان العمال كانوا ـ والأحوال على ما كانت عليه ـ ضحايا الاستغلال ؛ ولقد وقفوا كلهم مؤيدين

---

* جمع غرار ، وهو المثال الذي تضرب عليه النصال لتصلح . وقد رأيت ان اصطنعها مقابل لفظة **pattern** الانكليزية . (المعرب)

دعاوى ما سمّاه سان سيمون « الطبقة الاكثر عدداً والأشد فقراً » .
« la classe la plus nombreuse et la plus pauvre »
ولقد هاجموا كلهم التفاوت المفرط ، غير المشروع ، في المِلْكية والدخل وطالبوا بتنظيم حقوق المِلْكية الخاصة وتحديدها **limitation** . ولكنهم اعتقدوا ان مساوىء نظام المِلْكية الخاصة ناشئة عن مطالب المتبطلين المتعجرفة *les oisifs* — والعبارة لسان سيمون أيضاً — أكثر من نشوئها عن استغلال العامل من قِبَل مستخدِمه المباشر ، هذا الاستغلال الذي اعتبروه ، في المقام الأول ، نتيجةً ثانويةً لنظام الامتياز الأوليغاركي **oligarchical** . وينبغي ان لا ننسى أيضاً « أن الطبقة الأكثر عدداً والأشد فقراً » كانت لا تزال تتألف ، في كل بلد ، من الفلاحين في الدرجة الأولى لا من العمال الصناعيين . وتوقّع سان سيمون ان يتعاون الصناعيون *les industriels* ، من أرباب أعمال وعمال ، في الصراع ضد الطبقات القديمة المتمتعة بضروب الامتيازات وضدّ « الدول » القديمة التي تدعم سلطان تلك الطبقات . لقد رغب في أن يكافَأ الناس ، في كثير من الدقة ، وَفْقَ خدَماتهم الحقيقية — وهو مذهب استنتج اتباعه منه ، على نحو منطقيّ ، أن الأرث يجب أن يُبْطَل ويلغى . وكان على احسن الاستعداد لأن يجيز للصناعيين الكبار *les grands industriels* أن يفوزوا بدخولٍ **incomes** ضخمة مقابل خدماتهم الكبيرة للجمهور . ورغب فوريه في جعل أنصبة مقدمي رأس المال والمديرين مقصورةً على نِسَبٍ محدّدة من النتاج الأجمالي ، ورغب أيضاً — في الواقع — في فرض ضريبة تصاعدية حادة على الدخول الناشئة عن المِلْكية الخاصة ، ولكنه لم يعتزِم انتزاعَ حقوق المِلْكية أو فَرْضَ المساواة في الدخول . وودّ أووين أن لا ينال رأسُ المال غير ربحٍ محدّد أو غير حدّ أعلى من الربح ، وأن يُجْعَل الربح الفائض كله وقفاً على تطوير الخدمات الاجتماعية لمصلحة المجموع ؛ واعتقد أيضاً أن رغبة المرء في ان يكون أغنى من

الآخرين سوف تخمد ، بتوالي الايام وخلال نشوء مؤسسات المجتمع الجديد وتطورها ، وأن أصحاب الرساميل سوف يتخلّون ، طوْعاً ، عن أنصبتهم . فلا هُوَ ولا فورييه ، تصوَّرَ خططه ، أكثر مما تصوّر سان سيمون خططه ، مُقْتضيةً صراعاً جَماعياً بين الطبقة المستخدِمة والطبقات العماليّة .

وهكذا راح فورييه ينتظر يوماً بعد يوم ، وسنة بعد سنة ، ولكن على غير طائل ، ان يستجيب لاعلاناته الرأسماليون الذين قد يؤانسون مـن أنفسهم استعداداً لتمويل مشتركاته communities المقترَحـة . وأنفق اووين أمواله وأموال أصدقائه على انشاء « قراه التعاونية » Villages of Co-operation ، وكان أبداً منهمكاً في البحث عن أثرياء قادرين على فهم جمال فكراته . وحلُمَ سان سيمون أيضاً بمؤيدين من ذوي الغنى ، ولقد وُفّق خلفاؤه ، في بعض الأحيان ، إلى الاهتداء اليهم . والواقع أن حواريّهُ الأشهر آنفانتين Enfantin أمسى مديراً لأحدى السكك الحديدية ، وان سان سيمونيين آخرين ، من مثل الأخوة بيرير Pereire brothers ، وفّقوا إلى تمثيل أدوار قيادية في الحياه المالية . إنّ الاشتراكية ، في أيامها المبكرة وكما فهمها القوم آنذاك ، لم تكن من غير ريب مذهباً يقول بالحرب الطبقية بين رأس المال والعمال .

بيد أن مذهب الحرب الطبقية لم يكن قائماً قبل أن تَدْرُج لفظـة « اشتراكي » في الاستعمال بفترة طويلة فحسب ، بل كانت له مدارسه ومفاهيمه المتباينة الـتي نُظِر اليها على أنها شيء مختلفٌ عن مدارس « الاشتراكية » ومفاهيمها أيضاً . وكان ممثلو الحرب الطبقية الرئيسيون في العقدين الثالث والرابع من القرن التاسع عشر هم جناحَ اليسار الأقصى من الراديكالية الذين التفتوا التماساً لوحيهم إلى الوراء ، إلى غراكوس بابوف Gracchus Babeuf و « مؤامرة الأنداد » عام ١٧٩٦ *Conspiration des Egaux* والواقع ان لفظتي « البابوفية » *babouvisme* و « بابوفيّ » *babouviste*

كانتا دارجتَيْن في فرنسة ، وبخاصة بعد ثورة عام ١٨٣٠ ، وأن لفظة « بروليتاريّ » *prolétarien* كانت تُربط ذهنياً بالتقليد « البابوفيّ » على نحو أخصّ . والحق ان أتباع بابوف أحلّوا « المسألة الاجتماعية » *la question sociale* المنزلةَ الأولى بمثل الألحاح الذي أحلّها بـه الأووينيون والفورييّيون والسان سيمونيون . ولقد جُمِـع أحياناً ما بينهم وبين هذه الجماعات تحت اسم « الاشتراكيين » العام . ولكنْ إلى ما بعد عام ١٨٣٠ بفترة غير يسيرة كان من المألوف أكثر ان يُميّز ما بـين الفريقين ، وبخاصة لأنه بينا كان السان سيمونيون والفورييّيون جماعتَيْن معترفاً بهما (شأنهم في ذلك كشأن الأووينيين في بريطانية العظمى) كانت « البابوفية » نزعةً أكثر منها فرقةً ، وكان ممثلوها مؤلفين من أعضـاء النوادي والجمعيات الديموقراطية والثورية الذين لم ينادوا بها على نحو جماعي كمذهب من المذاهب ، بل نظروا اليها بوصفها تعبيراً بارزاً عـن « اليعقوبية » Jacobinism المغـالية في يساريتها ، وبوصفها محاولة أولى للذهاب بثورة عام ١٧٨٩ إلى نتيجتها المنطقية مباشرةً .

وكانت « الشيوعية » Communism كلمة اخرى اصطُنِعت في فرنسة خلال الاختمار الاجتماعي الذي تلا ثورة ١٨٣٠ . أما كيف ومتى نشأ هذا فأمرٌ لا ندريه على وجه الضبط ؛ ولكننا نسمع بها ، أول ما نسمع ، بصَدَدِ بعض الجمعيات الثورية السرية الباريسية خلال العقد الرابع من القـرن التاسع عشر ، ونعلم أن استعمالها قد درج في العقد الخامس من ذلك القرن ، كعَلَمٍ على نظريات ايتيان كابيه Etienne Cabet في الدرجة الأولى . ويبدو أنها حملت معها ، منذ البدء مباشرةً ، شيئاً من ازدواجية المعنى . فهي كما اصطنعها الفرنسيون استحضرت في الاذهان فكرة « الكومون » *commune* بوصفها وحدة الجوار والحكم الذاتي الأساسية ، وأوحت شكلاً من التنظيم الاجتماعي القائم على اتحاد كومونات حرة . ولكنها أوحت في الوقت نفسه فكرة « المشاعية » *communauté* — فكرة الملكية

المُشتركة للأشياء . وبمظهرها هذا طوّرها كابيه وأتباعه ، على حين ان العنصر الآخر ربطها أكثر ما يكون بنوادي اقصى اليسار السرية ، كما ربطها من خلال هـــذه النوادي بنوادي الثوريين المنفيين ، ومنها انتقلت لتُستَعْمَل في اسم « العصبة الشيوعية» **Communist League** عام ١٨٤٧ وفي اسم « البيان الشيوعي » *Communist Manifesto* عام ١٨٤٨ . وفي بريطانية العظمى يبدو أن لفظة « شيوعي » **communist** استُعملت أول ما استُعملت عامَ ١٨٤٠ — إذ استوردها من فرنسة الأوونيّ جون غودوين بارمبي **John Goodwyn Barmby** ، في رسائله الصادرة عن باريس والمنشورة في « العالم الاخلاقيّ الجديد » *The New Moral World* . لقد استعملها في الدرجة الأولى في معرض الاشارة إلى أتباع كابيه الذين تأثروا بالأوونية **Owenism** تأثرًا كبيرًا . وفي العقد الخامس من القرن التاسع عشر استُعملت في كثير من الاحيان في معرض الكلام على « الاشتراكية » **Socialism** ، ولكنها استُعملت عادةً بوصفها شيئاً مختلفاً عنهـــا ، وبوصفها مشتملة على مُنْطَوىً **implication** نضاليّ أعنف . لقـــد اختارتها ، عن عَمْدٍ ، الجماعةُ التي أعدّ لها ماركس وإينغلز « البيان الشيوعي » ، لأنها انطوت ، أكثر من لفظة « اشتراكي » **Socialist** على فكرة النضال الثوريّ ، وكانت لها في الوقت نفسه صلة أوضحُ بفكرة المِلْكية والتمتع المشاعيَّيْن . لقد كانت ، كما أوضح إينغلز ، أقـــلّ طوباويةً . ولقد أعارت نفسها لتداعٍ **association** أفضل مـــع فكرة الصراع الطبقي ومع « المفهوم الماديّ للتاريخ » .

لقد تحدثنا ، حتى الآن ، عن « ألفاظ » بعيّنها وعن الفكرات والمذاهب الفكرية والعملية التي اصطُنعت ، أول ما اصطُنعت ، للدلالة عليها : ولكن كثيرًا من هذه الفكرات كانت موجودةً ، طبعاً ، قبل أن ترى المذاهب المعنيّة النورَ بفترة طويلة . فلم يكن ثمة أمرا جديد في التوكيد على دعاوى المجتمع بدلاً من التوكيد على دعاوى الفرد ؛ لم يكن ثمة أمرا

جديد في شَجْب ضروب التفاوت الاجتماعي أو في اتهام الاغنياء باستغلال الفقراء ؛ لم يكن ثمة أيما جديد في التوكيد على ان الحاجة ماسة إلى تربية المواطنين جميعاً على مبادئ « الاخلاقية الاجتماعية » social morality ؛ ولم يكن ثمة أيما جديد في الدعوة إلى مشاعية السّلع . وليس من ريب في انه لم يكن ثمة أيما شيء جديد في تأليف « المدن الفاضلة » utopias الاجتماعية ، أو في المناداة بأن لجميع الناس حقوقاً اقتصادية إلى جانب حقوقهم المدنية والسياسية . ومن هنا كان طبيعياً جداً أن نجد الالفاظ التي اصطُنِعت للدلالة على الفوريـيـين ، والسان سيمونيين ، والأووينيين ، والايكاريين Icarians (أتباع كابيه) والفرق الاخرى في أوائل القرن التاسع عشر تُطْلَق بعد ذلك بقليل على مفكرين ومخطّطين أسبق منهم عهداً بسبب من ان أفكار هؤلاء المفكرين والمخطّطين بدت وكأنها تشبه ، إلى حد ما ، أفكارهم . وهكذا أخذت هذه الصفات التصنيفية : « اشتراكي » ، « شيوعي » (وفي ما بعد « فوضوي » anarchist) تُصْطَنَعُ في معرض الكلام على مختلف ضروب المذاهب السالفة التي وُضِع فيها التوكيد على العيش المشترك ، والمِلْكية الجماعية ، وتربية المواطنين على اخلاقية اجتماعية بعَيْنها ، أو التي وُضع فيها التوكيد على التخطيط الاجتماعي الجماعي والسيطرة على بيئة العادات والمؤسسات التي كيّفت حيَوات الناس .

وفي فرنسة ، حيث رأى جزء كبير من النظرية الاشتراكية النورَ ، كان طبيعياً ان يلتمس الناس بأفكارهم أول ما يلتفتون إلى أسلاف سان سيمون وفورييه المباشرين — إلى اولئك الذين كانوا ، بوصفهم « فلاسفة » التنوير في القرن الثامن عشر ، قد انتقدوا المجتمع المعاصر ألذع انتقاد ، مُفْرِغين انتقاداتهم هذه في صورة « مدن فاضلة » utopias في كثير من الأحيان . لقد وجدوا ملامح من الاشتراكية والشيوعية في مؤلفات موريلي Morelly (قانون الطبيعة *Code de la nature* ، عام ١٧٥٥ ، الذي

نُسِب ذات يوم إلى ديديرو Diderot) والأب بونو دو مـــابلـي Abbé Bonnot de Mably (« أحاديث فوسيون عن الصلات بين الاخلاق والسياسة » Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale avec la politique, 1763 وكتب أخرى) وقبل ذلك أيضاً في كتاب « وصية » Testament للكاهن ميسلييه Meslier (المتوفى حوالى ١٧٣٠) الذي لم يُعرف آنذاك إلا في نسخة غير كاملة نشرها فولتير ؟ لقد وجدوا عناصر من المذهب الاشتراكي في كتاب روسو « حديث عن اصل اللامساواة » Discours sur l'origine de l'inégalité (عام ١٧٥٥) بما اشتمل عليه من شجب حاد للشرور الناشئة عن المِلْكية الخـاصة ، وحتى في نظرية الدولة كما نصّ عليها في كتابه « في العقد الاجتماعي » Du contrat social (عام١٧٦٢). ولقد رجعوا إلى نداءات كوندورسيه Condorcet من أجل التربية والتعليم كحقٍّ من الحقوق الانسانية ، وإلى تخطيطه Esquisse النبوئي لتقدّم روح الانسان .

هذه الالتفاتات إلى القرن الثامن عشر قادتهم ، بالضرورة ، إلى النظر شطرَ عهود أكثر إمعاناً في القِـدَم . كان مابلي Mably قد بنى كتابه ، بناءً واعياً ، على أساس من « جمهورية » افلاطون ، وكان هو وروسو وكثيرٌ غيرهما قد رجعوا إلى رواية باوتارك Plutarch عن دسـتور اسبارطة القديمة . ومن طريق هؤلاء الوسطاء أرْجِـعَ نَسَبُ الاشتراكية والشيوعية إلى العَالَم الكلاسيكي ، في حين أعاد آخرون اكتشاف « ثورة الفلاحين » التي نشبت عام ١٣٨١ ، أو غيرها من انتفاضات الفلاحين ، أو رجعوا إلى « شيوعية » الكنيسة المسيحية في عهدها المبكر ، وإلى العناصر الشيوعية في حياة الأديار خلال القرون الوسطى . ليس هذا فحسب ، بل لقد أرجع بعضهم الاشتراكية إلى « يوطوبيا » أو « المدينة الفاضلة » Utopia (١٥١٦) لـ « مور » More ، وإلى « مدينة الشمس » City of the Sun (١٦٢٣) لـ « كامبانيلا » Campanella وإلى آثار أخرى ترقى إلى عهد

النهضة . وفي بريطانية العظمى لفت فرانسيس بلايس Place نظر روبرت أووين إلى كرّاس وضعه في السنوات الاخيرة من القرن السابع عشر الكويكريّ جون بيلرز Bellers بعنوان كليات الصناعة Colledges of Industry كرّاس وجد فيه أووين ملامح لبعض آرائه الخاصة في معالجة مشكلتي الفقر والبطالة ؛ ولم تكن بعيدةً المسافةُ الفاصلة ما بين بيلرز وبيتر تشامبرلين Chamberlen ، فرُجِع إلى هذا الأخير ، وإلى الجماعات الاكثر راديكالية بين « بيووريتان » عهد الحرب الاهلية وعهد الكومونواث – الى الممهّدين Levellers والحارثين Diggers ، على الرغم من أن هذا التعقّب لم يتمّ إلا بعد فترة طويلة *. ليس هذا فحسب ، بل لقد « صُودِر » منكرو وجوب تعميد الاطفال في مونستر Anabaptists of Mûnster ، من جانب الاعداء والاصدقاء ، ليسهموا في تكوين سلسلة أنساب المذاهب الاشتراكية والشيوعية .

ولست أعتزم في هذا المجلد أن أروي حكاية هذه الجذور ، الواقعية أو الوهمية ، للحركات الاشتراكية والشيوعية في القرن التاسع عشر . إني سوف أضعها جانباً ، لا لأنها غير مهمة ، بل لأنها تقع خارج نطاق الموضوع الذي أشرع في الوقت الحاضر في كتابته . وأياً ما كان ، فأني أعتزم العودة إلى ما قبل نحو اربعين سنة تقريباً من انتشار كلمتي « الاشتراكية » و « اشتراكيّ » على الألسن والأقلام ، لأن تاريخ حركات الفترة التي عقبت الحروب النابوليونية لا يمكن ان يُفْهم البتة إلا على ضوء الثورة الفرنسية الكبرى والتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أحدثتها الثورة . وإنه لمن الكلام المعاد ، اليوم ، أن نقول إن أوروبة

---

* اما تجدد الاهتمام بكتاب جيرارد وينزتانلي Winstanley « قانون الحرية » Law of Freedom (١٦٥٢) بما اشتمل عليه من فكرات رائعة شبيهة بالفكرات الاشتراكية الحديثة وبما دعا اليه من شيوعية قائمة على اقتسام الاراضي اقتساماً عــــادلا فأمر حديث جداً ..

كانت ، ابتداءً من عام ١٧٨٩ فما بعد ، تحيا في غمرة من تغيّر ثوري ذي ثلاث شُعَب : سياسية واجتماعية تتمثلان في الأحداث التي وقعت في فرنسة وأَرْجاعها في البلدان الأخرى ، وصناعية تتّسم بظهور قوة البخار وتطبيق التِقْنيات العلمية على نطاق واسع في الصناعة وفي الهندسة المدنية والميكانيكية ، وزراعية تنطوي على تغيّرات ضخمة في طرائق حراثة الارض واستيلاد السلالات الحيوانية وفي صِفة الحياة الريفية . وهـذه الثورات الثلاث المترابطة لم تبدأ كلها ، طبعاً ، في عام ١٧٨٩ . والثورتان الصناعية والزراعية لا يمكن شدّهما إلى سنة مفردة أو حادثة مفردة : فالآلة البخارية كما خلّفها « واط » Watt كانت حصيلة سلسلة طويـلة من الاختراعات والتحسينات ، والزراعة الحديثة تطورت تدريجياً من غير أن تكون ثمة حـادثة بارزة تحدّد مُنْطَلَقَها . إن الثورة السياسية وحدها يمكن ان تُرَدّ إلى سنة بعينها استُهِلّت فيها ؛ أما محتواها الاجتماعي فكان قد شُرِع في إعداده قبل أن يعلن سقوط الباستيل للعالم نهايةَ النظام القديم *ancien régime* بفترة طويلة .

وإذن فعام ١٧٨٩ ليس ، ولا يمكن أن يكون ، مُنْطَلَقـاً دقيقاً مئة بالمئة . ولكن اختياره سوف يفي ، على الجملة ، بأغراضي وفـاءً حسناً ، لأن عنايتي في هذا الكتاب متجهة إلى الفكرات ، في المقـام الأول ، ولأنهـا لا تتجه إلى الاحداث والحركات إلا في المقام الثاني . وفي دنيا الفكرات يُعتبر عام ١٧٨٩ هو الخط الفاصل ، لأن النـاس استشعروا أنه ذلك الخط ، وشكّلوا فكراتهم ومشروعاتهم من ثمّ بمزاج ذهني مختلف ، بوصفهم مغـامرين يرودون عالمـاً جديـداً رَهْن التكوين .

الفصل الثاني

الثورة الفرنسية الكبرى ومؤامرة غراكوس بابوف

على الرغم من ان الاشتراكية ، بمعنىً من المعاني ، وُلدت قبل الثورة الفرنسية بفترة طويلة ، ووُلدت – بمعنىً آخر – بعد هذه الثورة ببضعة عقود فإن ثمة ، كما رأينا ، سبباً وجيهاً كافياً لاتخاذ عام ١٧٨٩ منطلَقاً لدراسة تطور الفكرات الاشتراكية الحديثة . فهذه هي النقطة التي يستطيع الباحث ان يتتبّع ابتداءً منها ليس فقط تطوراً مُطّرِداً في حقل الفكر ، بل ارتباطاً متعاظماً ، أيضاً ، بين الفكر والحركات الهادفة إلى التعبير عنه تعبيراً عملياً . إن النظريين الاشتراكيين والشيوعيين في القرن الثامن عشر لم تكن وراءهم أية حركاتٍ ، حتى في حقل النظريات ؛ لقد كانوا ، تقريباً ، مجرد مفكرين منعزلين واقفين على تخوم حركة فكرية واسعة تتضمن محتوى ديموقراطياً وتحررياً ضخماً ، ولكنْ ليس في فكراتها الاساسية أيما شيء يمكن اعتباره اشتراكياً على وجه الحصْر والتخصيص – أو على الأقل ليس في فكراتها الاساسية شيء أكثر من مجرد ايمان بالسعادة

الانسانية كهدف للسياسة الاجتماعية وايمان بقابلية الانسان للكمال كغاية يمكن بلوغها من طريق تقدم « الأنوار » *les lumières* تقدماً موصولاً . لقد كان « اشتراكيو » القرن الثامن عشر ، قبل كل شيء ، موجهين أخلاقيين **moralists** ومصلحين اخلاقيين . لقد استنكروا في حماسة انسانية قوية اجتماع الغنى والفقر ، والترف والإملاق على صعيد واحد ، وردّوا هذه الشرور وما لازمها من فساد إلى المؤسسات السياسية والاجتماعية الفاسدة . لقد ذهبوا إلى القول بأن الناس قد أفسدوا ، لا بسبب من خباثة فطرية ، ولكنْ بسبب من انهم عاشوا في بيئة فاسدة شجعت الترف ، والغرور ، والظلم وحكمت على الكثرة الكبيرة منهم بالعيش في ظل احوال مُذلّة من العبودية والفاقة . وهؤلاء النقدة الاجتماعيون لم يكونوا بالضرورة ثوريين أو متمردين بحال من الاحوال : لقد اكتفى بعضهم بتقديم مقترحات عملية معتدلة لتغيير الوضع ، في حين علّقت الكثرة منهم آمالها على التربية ونمو « المعقولية » **reasonableness** أكثر مما علّقتها على ثورة أو انتفاضة يقوم بها المظلومون . لقد نزعوا إما إلى تأليف « المدن الفاضلة » **Utopias** وإما إلى انشاء نماذج لمجتمع كامل وقواعد لأدارته . ولكن مدن القرن الثامن عشر الفاضلة لم تكن مشروعات عملية لأعادة التنظيم الاجتماعي بقدْر ما كانت احلاماً عذبة تحمل دروساً في السلوك والاخلاق . ولم يكن ثمة ، في بادئ الامر ، أيّ صلة بين هذه الرؤى ، رؤى إنشاء مجتمع جديد ، وبين أيما حركة شعبية — بَلْهَ أيما حركة بروليتارية — لكي تُخرِجها إلى حيز الوجود . إن فكرة البروليتاريا نفسها ، بوصفها قوةً ثورية ، لا ترقى إلى أبعد من بابوف . والمذاهب « الاجتماعية » التي مهدتِ السبيل لحركات القرن التاسع عشر الاشتراكية كانت في المقام الأول ضروباً من العرض الاخلاقي للعلاقات البشرية لا كما كانت ، ولكن كما ينبغي أن تكون .

ولكن خلال السنوات التي تلت الاستيلاء على الباستيل و « إعلان

حقوق الانسان والمواطن » مباشرةً شقت « المسألة الاجتماعية » سبيلها للمرة الأولى إلى المقدمة ، لا كمجرد مسألة أخلاقية لجماعة محدودة من المفكرين ومصلحي السلوك ، بل كقضية عملية مُلحّة تنطوي على نزاع حقيقي منذر بالخطر بين الغنيّ والفقير — بين من يملك ومن لا يملك — وكذلك بين طبقات المجتمع القديم المتمتعة بضروب الامتيازات وبين الطبقة الثالثة *Tiers État* المحرومة من كل امتياز . وإنما انطلقت أول أمارة واضحة من أمارات ذلك من الأرياف لا من المدن ، وكانت تلك الأمارة هي احراق سندات التملّك ، ونهب القصور ، وفرار جمهرة كبيرة من النبلاء الاقطاعيين وعملائهم . ولكن المدن تكشّفت أيضاً عن بعض أمارات الصراع المقبل في المطالب المتجسّدة في « الكراريس » *cahiers* المرفوعة من بيئات عمالية ، وفي نموّ النوادي والجمعيات التي كان العمال ، أو الصنّاع على الاقل ، يشكلون الكثره الكاثرة من أعضائها . وكانت حركة الفلاحين هي أوسع الحركتين من غير ريب وأشدّهما أهميةً مباشرةً . وكذلك كانت هي أكثرهما نجاحاً ، ذلك بأن الفلاحين فازوا — على الجملة — بما كانوا يرغبون فيه أكثر من أي شيء آخر : الارض والتحرر من الابتزازات الاقطاعية . أما الصنّاع الحِرَفيون المدينيّون **urban** فلم يفوزوا بشيء من مثل ذلك : إن الثورة لم يكن لديها ما تقدمه اليهم على صورة منافع اقتصادية مباشرة . لقد أصبحوا مواطنين ، ولكنهم لم يصبحوا اصحاب ممتلكات . وحتى حقوق المواطنية ما لبثت أن أصبحت موضوع مناظرة حادّة بين الاحزاب المتنافسة التي كانت تختصم في الدستور الجديد للجمهورية الفرنسية . وفي عام ١٧٩٣ بَدَوْا ، لحظةً ، وكأنهم أصبحوا واثقين ، بأية حال ، من الفوز بالحقوق السياسية ؛ ولكن دستور تلك السنة الديموقراطي لم يُجَزْ له ان يوضع موضع التنفيذ البتة . فسرعان ما رأى الفقراء المدينيون أنهم سُلبوا ثمرات الثورة ، وانهم حُرِموا الاعترافَ المرتَقَب بحقوقهم بوصفهم «بشراً ومواطنين» . وتمثّلَ ردّ الفعل عند فريق منهم

بموالاة الزعماء الذين وعدوهم بتثبيت هذه الحقوق والدفاع عنها ، وشرعوا يربطون المطالبة بالمساواة السياسية بالمطالبة بالعمل وبالخبز لجماهير العمال الذين قذف بهم الاضطراب الاقتصادي الذي رافق الثورة إلى أشداق البطالة .

والحق ان أحداث الفترة الممتدة ما بين عام ١٧٨٩ وإخفاق « مؤامرة الأنداد » التي تزعمها غراكوس بابوف بعد بضع سنين جعلت الصراع الطبقي للمرة الأولى ، ولو على نطاق ضيق وللحظة خاطفة ليس غير ، واقعاً علنياً في مجتمع حديث ، وقادت خلال المعركة بين الغني والفقير إلى صياغة مذاهب اشتراكية لم يشمل سلطانها في أيما وقت من الأوقات اكثر من عدد ضئيل من الأتباع المباشرين ولكنها مثلت على أية حال عنصراً جديداً في التطور التاريخي للمجتمع الغربي .

ولكي نفهم أحسن الفهم طبيعة هذه النزاعات التي قُدّر لبعض الحركات العارمة النشاط والمؤذنة بانبثاق الاشتراكية الحديثة أن تتخذ فيها للمرة الأولى شكلاً لها ، يتعين علينا أن نقول شيئاً عن معنى الثورة الفرنسية الكبرى بوصفها قوةً اجتماعية — يعني عن اكثر من مجرد منطوياتها implications السياسية الخالصة . فكثيراً ما قيل من قبل إن زعماء الثورة — معتدلين كانوا أو جيرونديين أو يعاقبة — أعلنوا أنفسهم مناصرين عنيدين لحقوق الملكية الخاصة وللحرية المدنية والسياسية في آن معاً ، وانه لم يكن ثمة ما هو أبعد عن تفكيرهم من تحدّي الملكية الخاصة والشروع في إحلال أيما ضرب من ضروب الملكية المشتركة لوسائل الانتاج محلها . وهذا صحيح إلى حد بعيد إذا استثنينا الجماعة الصغيرة التي ما لبثت ان التفت حول غراكوس بابوف . فاليعاقبة آمنوا ايماناً ليس أقل رسوخاً من ايمان الأحزاب التي اتخذت مواقف لها إلى يمينهم بضرورة الملكية الفردية ، بل آمنوا بالحاجة إلى توسيع نطاقها لتشمل جزءاً من الأمة أكبر بكثير من الجزء الذي كان يتمتع بها فعلاً . لقد نادوا

بتفتيت الملكيات الزراعية الكبرى وبألغاء الابتزازات الاقطاعية وإبطـال الامتيازات وحقوق الملكية الضخمة التي خوّلتها الكنيسة مع الأيام ؛ ولكنهم هدفوا إلى نَشْر الملكية الخاصّة لا إلى القضاء عليها ، والهجمات التي شنوها على حقوق الملكية القائمة بُرِّرت من جانبهم إما على اساس من ان اشكال الملكية التي هاجموها كانت لا اجتماعية **anti-social** واعتداءات لا مجال لتبريرها على حقوق الانسان ، وإما – بُعَيْد نشوب الحروب الثورية – على اساس من ان ضرورات السلامة العامة يجب ان تُقَدّم ، موقتاً ، على سائر الاعتبارات الاخرى . فبألغاء حقوق النبلاء الاقطاعية وبوضع ممتلكات الكنيسة في تصرّف الدولة الجديدة رسم زعماء الثورة خطاً دقيقاً فاصلاً بين « مَظالم الملكيّة » التي كانوا يهاجمونها ، وبين بعض حقوق الملكية التي عُنُوا بالدفاع عنها وبجعلها أكثر قدسية باقتلاع ما نجم حولها من ادعاءات لا مبرر لها ، ادعاءات هي بالنباتات الطفيلية أشبه . إنهم رأوا في الضرائب الاقطاعية لا أشكالاً من الملكية المشروعة بل تدخلاتٍ لا تطاق في حقوق الملكية المشروعة التي يتمتع بها ، أو يجب أن يتمتع بها ، سوادُ أهل الريف . لقد استشعروا أنهم بالغاء هذه الضرائب لا يهاجمون الملكية بل يحررون الملكية الزراعية ويحررون ، في الوقت نفسه ، ملكية جميع الطبقات المنتجة من رسوم تبتزها منها طبقةُ نبلاءٍ غير منتجة وبلاطٌ طفيليّ . وعلى الغرار نفسه استشعروا ، في ما يتصل بالكنيسة ، ان الممتلكات التي كانت الكنيسة قد ركمتها لنفسها ، ومطالبتها سائرَ أفراد الشعب بدفع الرسوم اليها إنما تمثّل ابتزازًا غير شرعي لا حقاً مقدّساً ليس يجوز مسّه . إنهم وقد نُشّئوا في بيئة النظام القديم *ancien régime* وأعرافه ورثوا مذهبه القائل بسلطة الحكومة المطلقة ، من الناحية السياسية ، على الكنيسة ، تدعمهم في ذلك إيرازمانيّة **Erastianism** المذهب الاجتماعي الذي أعلنه روسو في « العقد الاجتماعي » – والذي يتجلى في الواقع في معظم

تراث القرن الثامن عشر التنويري . لقد استشعروا انهم بحملتهم على دعاوى النبلاء الاقطاعية وعلى ابتزازات الكنيسة الظالمة إنما كانوا يجارون تيار الرأي القومي . والحق ان هذا التيار اندفع في زخم الثورة فسبَقَ ، بمراحل ، وضع التشريعات التي اكتفت ، في الأعم الاغلب ، بالتصديق على ما كان الشعب قد انجزه من طريق العمل المباشر .

في السنوات الأولى من الثورة لم يشن زعماء الشعب الجدد أيّ هجوم على ملكية الاثرياء إلا حينما اتخذت شكل دعاوى اقطاعية أو استغلال إكليركي . كان كثير منهم ، في الواقع ، يؤمن ايماناً عميقاً بسوء مغبّة التفاوت الاقتصادي المفرط – وهو موقف موروث عن الفلاسفة السياسيين من فينيلون **Fénelon** فصاعداً ، ومُبَشَّرٌ به على نحو موصول طوال القرن الثامن عشر كمذهب اخلاقي . فالحق ان فلاسفة القرن الثامن عشر الذين يمكن اعتبارهم روّاداً ذوي شأن للمذهب الاشتراكي – مثل مابلي **Mably** ، وبمعنى مختلف مثل روسو – لم يعلّوا البتة شَجْبَ شرور الترف أو إعلان فضائل حياة القناعة البسيطة ؛ ولقد كان زعماء الثورة مُفْعَمين بحماسة هؤلاء المصلحين العقليين الأخلاقية . ومع ذلك ، فأنهم لم يهاجموا الاغنياء ، بسبب من انهم أغنياء ، حتى حَمَلَتْهم ضروراتُ العصر على ان يفعلوا ذلك حملاً – أولاً بسبب من الندرة السائدة التي اكرهتهم على تحديد أسعار السلع الضرورية وعلى تحريم اختزان البضائع واحتكارها وما إلى ذلك ابتغاء تجنّب المجاعة الحقيقية ، ثم بعد ذلك بقليل بسبب من ضرورات الحرب الاضافية التي أكرهتِ الدولةَ الفرنسية على مواجهة نفقاتها المتصاعدة تصاعداً سريعاً بوضع يدها على كل ذرة من الملكية الفائضة أو الدخل الفائض تراءى لها ان في ميسورها أن تساعدها على سدّ حاجات الأمة الملحّة . وفي هذا كله ، لم يكن زعماء النظام الجديد أكثر من ورثة للعرف القديم ، ذلك بأن « النظام القديم » كان قد أعلن ، مثلما أعلنوا ، المذهب القائل بأن للدولة كلّ الحق في أن تضع

يدها ، عند الضرورة ، على ممتلكات الأفراد كلما اقتضى إنقاذ المملكة مثل هذا الأجراء . لقد ورث زعماء الثورة الفرنسية مفاهيم السيادة الشاملة التي كانت سائدة في ظل « النظام القديم » . كلّ ما فعلوه هو انهم نقلوا هذه المفاهيم إلى المجتمع الجديد القائم على أساسٍ من السيادة الشعبية . ولكن الحملات على حقوق الملكية لصالح السلامة العامة كان قد فُكّر بها ، وظلّ يُفكَّر بها ، كشيء استثنائي وكشيء مبنيّ على الضرورات الآنيّة لأمة تخوض غمار الحرب أو تحدق بها المجاعة . لم يكن فيها ، بصورة واعية على الأقل ، أيّ هجوم على الحقوق الاساسية للملكية الخاصة ، ولم يكن فيها من غير ريب أيّ رغبة في استبدال نظامٍ من الملكية المشتركة استبدالاً عاجلاً بالنظام القائم على حقوق الملكية الفردية التي استشعر اولئك الزعماء أن الأحوال القديمة قد عاقت تقدّمها بدلاً من أن تعززها وتدفعها إلى أمام . لقد شُغلت الثورة ، قبل كل شيء ، بنشر حقوق الملكية الخاصة بين الفلاحين ، من طريق تطهيرها من التضخمات الاقطاعية غير الشرعية وبتحرير التجارة والصناعة المدينيّتين من عوائق النظام الاحتكاري البيروقراطي وابتزازاته . كانت تناضل من أجل حق الملكيّة « الصحيح » و « الطبيعيّ » ضدّ نظام الامتياز **privilege** والاحتكار « الزائف » « غير الطبيعي » ، ولقد اعتبر زعماؤها ، أو كثرتهم الكبيرة ، هذه المعركةَ معركةً تُشَنّ في سبيل الصالح العام للطبقات غير المتمتعة بالامتيازات – يعني لأصحاب الملكيات ، المحدثين والقدماء ، والحِرَفيين والعمال في آنٍ معاً .

ولا ريب في ان عدداً كبيراً من زعماء الثورة الاكثر طليعيّةً قد تشرّبوا فكرات الشيوعية الطوباوية **utopian** من فلاسفة القرن الثامن عشر – ومن مابلي **Mably** وموريلي **Morelly** بخاصةٍ – وارتَوَوا من مذهب روسو الذي بَسَطه في كتابه « حديث عن أصل اللامساواة » بما انطوى عليه من ردّ شرور المدنيّة إلى نموّ حقوق الملكية المفرط في أنماط

المجتمع المتمدن الأكثر تقدّماً . بيد أنه حتى لو فكّر بعض هؤلاء الزعماء بلغة « المدن الفاضلة » الشيوعية القائمة على اساس من المساواة الاجتماعية بمعناها الأكمل فأن قليلاً منهم جسّدوا أحلامهم في سياسات عملية ألحّوا على المجالس التشريعية الثورية في ضرورة تبنّيها . إن جان بيير بريسو **Jean-Pierre Brissot** — الزعيم الجيروندي — مثلاً اعتُبِر في بعض الأحيان رائداً من رواد الاشتراكية ، ولكن آراءه هي أبعد شيء عن تبنّي أيما ضرب من الشيوعية أو المِلْكية الجماعية كأساس لأعادة بناء المجتمع الفرنسي على نحو عاجل مباشر . والحق أن كثيرًا من اولئك الذين تأثروا أقصى ما يكون التأثر بنظريات الشيوعية الطوباوية على الطريقة المابليّة *à la Mably* ، والذين كانوا ميالين في خطبهم أكثر ما يكون الميْل إلى تمجيد فضائل ليكورغوس **Lycurgus** واسبارطة القديمة ، كانوا — من ناحية السياسات الاجتماعية — من أكثر الناس اعتدالاً في مطالبهم المباشرة .

وعلى الجملة فمن الانصاف ان نقول ان الكثرة العظمى من زعماء الثورة الفرنسية ، سواء أكانوا زعماء يعاقبة أو زعماء جماعات أكثر اعتدالاً — اعتبرت ان مهمة الثورة هي توسيع حقوق الملكية الخاصة على نحو يخفّف من ضروب التفاوت الاجتماعي الاكثر قبحاً وفظاعة ويلغي اشكال الامتياز **privilege** القديمة ، ورَجَتْ من قيامها بهذه الاشياء ان تحرر قوىً اقتصادية خليقاً بها ، في ظل نظام من المنافسة الحرة غير المتمتعة بامتيازات ما ، وفقاً لمذاهب « الاقتصاديين » *les économistes* أن تساعد على تحقيق الحد الأعلى من إنتاج الثروة ، وتحمل من ثمّ أعظم قَدْر من الرفاهية لأكبر عدد من الناس . وهذا لم يمنع اليعاقبة ، بخاصة ، من ان يشجبوا على نحو موصول شرور التفاوت وابتزازات الاغنياء ، أو من أن يطالبوا بأصلاحات فعالة في نظام الضرائب بحيث يُحرَّر الفقراء من اعبائهم جميعاً وبحيث يُحمَّلُ مِلْكيات الاغنياء ودُخولُهم الفائضة كامل

نفقات الدولة . ولكن هذا الشجب كان يمثل ، جزئياً ، ارتكاساً **reaction** لسلوك الأغنياء اللاإجتماعي حقاً تحت وطـأة الثورة ، ولغلبة القوى المضادة للثورة على الطبقات الثرية ، وكان يمثّل ، جزئياً أيضاً ، رغبةً في مساواة اجتماعية أعظم استُشْعِر انها تتوقف على نشر المِلْكية الخاصة وتعميمها أكثر مما تقتضي شنّ أيّ هجوم على حقوق المِلكية الأساسية .

كان ضغط الحرب ، وفَرْط الآلام ، وهزيمة الحزب اليعقوبي وإعدام رجاله كامنةً كلها وراء المؤامرة الشيوعية التي بيّتها بابوف وجماعته . كانت قد انطلقت ، قبل بابوف ، أصوات قليلة نادت بضرورة تطبيق مبادئ المِلْكية المشتركة . وكان شابوي **Chappuis** ، على الخصوص ، قد قدّم إلى « الجمعية التأسيسية » مشروعات سبَق فيها مذهب فورييه الاجتماعي في نواحٍ كثيرة ، وفي جملتها مخططٌ لاقامة مشترَكـات جمـاعية **communities** كان من المفروض أن تشبه مُشْتَرَكات فورييه التي دعاها بـ « الكتائبيات » *phalanstères* شبهاً عظيماً ؛ ولكن شابوي والمصلحين القلائل الآخرين الذين ابتدعوا فكرات مماثلة ظلوا مجهولين إلا عند نفرٍ معدودين ، ولم يكن لمشروعاتهم أي تأثير البتة على سـياق الأحداث . لقد تُرِك لبابوف وجماعته أن يقترحوا ، غداةَ سقـوط الحزب اليعقوبي والردة العنيفة ضد تهوّر الثورة ، هذه الردة التي حدثت في ظل حكومة الادارة **Directory** ، مشروعَ « شيوعيةٍ بروليتارية » شبه مكتمل يمكننا اعتباره رائداً لا للمذاهب الاشتراكية التي نادت بعدُ بالملكية المشتركة واستغلال وسائل الانتاج على نحو مشترك فحسب ، بل رائداً أيضاً لفكرة ديكتاتورية البروليتاريا كوسيلة لاخضاع الطبقات الاخرى ولأحباط كل محاولة إلى الثورة المعاكسة .

وعلى الرغم من طابع « مؤامرة الأنداد » *Conspiration des Egaux* البابوفية البالغ الجدّة كأول حركة اشتراكية على نحو أساسيّ بين جماهير الشعب فأنه لم يكن في مطامح المتآمرين ، كما قيل مراراً ، شيء جديد،

أو لم يكن في تلك المطامح غير القليل مما يمكن اعتباره جديداً . لقد تبنّى اولئك المتآمرون ، وطبقوا على الوضع الاجتماعي المعاصر ، مبادئ الشيوعية والمساواة الاجتماعية ، التي تشرّبوها من مابلي وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر الطوباويين . وكان الشيء الجديد عندهم هو تحويلهم هذه الفكرات الطوباوية إلى ضرب من الحركة الاجتماعية يهدف إلى تقويض المجتمع القائم تقويضاً مباشراً *bouleversement* ، وإلى تقويض مؤسساته الاقتصادية ومؤسساته السياسية أيضاً . وليس يعني هذا ، طبعاً ، ان حركة بابوف اتخذت في الواقع مظهر حملة ثورية واسعة شملت الأمة كلها . لا ، فقد وجدت أنصارها ، شأن اليعاقبة من قبلها ، في المدن الكبرى على الأغلب ، وفي باريس بخاصة ، حيث جُذِب أتباعها اليها ، في المقام الاول ، بسبب من الفاقة والبطالة اللتين تفشّتا نتيجةً للثورة ولأحجام الفلاحين المحرَّرين عن تزويد المدن بما تحتاج اليه من ضروريات الحياة . ليس هذا فحسب ، بل إنها لم تهيمن في ايما وقت من الاوقات إلا على جزء صغير حتى من البروليتاريا المدينيّة **urban** ؛ لقد كانت مؤامرةَ نفرٍ قلائل هدفوا إلى استغلال عناصر الاستياء المدينية الكبرى الناشئة في الدرجة الأولى عن مجرد الجوع . إنها لم تتخذ ، بحال من الاحوال ، صفة حركة جماهيرية ، حتى في أوساط العمال المدينيين . وهذا ما يفسّر لنا ، جزئياً ، نجاح السلطات في خنقها في مهدها بذلك اليُسْر كله . ولكن حتى لو وُفِّقت تلك الحركة إلى بسط سلطانها على عدد أعظم بكثير من الاتباع المدينيين فما كان في طَوْقها ، بأية حال ، أن توفق إلى النجاح في وجه المزاج الفكري السائد في الريف ، ذلك المزاج الذي كان لا يزال هو العامل الاجتماعي الغالب ، في نهاية المطاف . وتفصيل ذلك أن الفلاحين الأسعد حظاً ، وقد حُرِّروا من المطالب والدعاوى الاقطاعية والأكليركية ووطّدوا بذلك حقوق مِلْكيتهم ، لم يكونوا من غير ريب في وضع نفسيّ يساعدهم على الانضواء تحت لواء أيما حركة

اتخذت من تحقيق مبدأ مشاعية السلع والاستغلال المشترك لوسائل الانتاج هدفاً لها . وكانت الفُرْقة بين سكان الريف والطبقات الاقلّ ثروةً في المدن قد اتسعت قبل ذلك ، نتيجةً للقوانين الأولى التي سنتها الحكومة الثورية ، اتساعاً جعل أيما حركة جماهيرية مبنيّة على الفكرات الشيوعية أو الاشتراكية غير ذات حظ في النجاح . وعلى هذا فقد كانت فكرات جناح اليسار اليعقوبي ، لا البابوفية *babouvisme* وحدها ، قد أمست غير قابلة للتطبيق بسبب من نجاح الثورة نفسه في الريف ؛ وكانت البروليتاريا المدينية ، برغم تأييد كثير من الحِرَفيين وأرباب الاعمال الصغار ، أضعف من أن تَصْلُحَ أساساً تقوم عليه فرنسة الجديدة ، بكثير .

والواقع ان البابوفية كانت في جوهرها ثمرةً لخيبة الآمال بالثورة . فقد علّق الناس على الثورة آمالاً عراضاً جداً ، ولكن حصيلتها بدت ، في أعين الفئات المدينية الأشد فقراً ، فاقةً أعظم وشقاء أعمق . لقد فاز الفلاحون بالارض ، أما العمال فلم يفوزوا بشيء غير الجوع والبطالة . ولم يكن بدّ من القاء مسؤولية ذلك على امرئ ما : لا ريب في ان فريقاً ما قد خان الثورة . ولكنْ مَنْ ؟ إنهم من غير ريب الاثرياء الذين واصلوا العيش في ترف بينما قاست كثرة الشعب ضروب الآلام ، وأولئك الذين أجازوا ، باسم الملكية الخاصة ، لمثل هذه الاشياء ان تحْدُث . ولكن مثل هذه الشعارات لم تكن شديدة الفعالية ، برغم الفقر والشقاء ؛ ذلك بأنها اوقعت الشقاق بين الثوار ، حتى في المدن ؛ أما في القرى فأنها لم تَلْقَ أيّ استجابةٍ على الاطلاق .

واذن فالاشتراكية التي ظهرت ظهورها العابر في « مؤامرة الأنداد » عام ١٧٩٦ لم تكن ، في ما يتصل بالتطور الرئيسي للثورة الفرنسية ، أكثر من قضية جانبية . إن أهميّتها لا تكمُنُ في ما حقّقَتْهُ أو في ما كان يمكن أن تحققه في ظل الاحوال في ذلك الزمان ، ولكن في سَبْقها

الحركات التي نشأت في وقت متأخر بعد ان استنفدت « الثورة الكبرى » قوتها والتي كانت في الدرجة الأولى ثمرة التطورات التي طرأت على الرأسمالية بعدُ وثمرة الحقوق الجديدة للبورجوازية . إن ما انجزته الثورة الفرنسية لم يكن وضعَ الاشتراكية موضع التنفيذ كحركة اجتماعية حية ومستمرة ، ولكن تمهيدَ السبيل – من طريق تطوير الخصومة بين الغني والفقير ، للمرة الاولى ، إلى صراع سياسي . وإحلال هذه الخصومة محل الخصومات السابقة بين الطبقات ذات الامتياز والطبقات المحرومة – للصراعات الاجتماعية المتطاولة في أوروبة خلال القرن التاسع عشر . تلك الصراعات التي انبثقت منها الحركة الاشتراكية الحديثة .

لقد قلت من قبلُ شيئاً عن الطابع العام لمؤامرة بابوف . وإنما رُوِيت قصتها كاملةً . أولَ ما رُوِيَتْ . في الكتاب الذي نشره ، عام ١٨٢٨ ، في بروكسل فيليب ميشيل بوووناروتي Buonarroti (١٧٦١ – ١٨٣٧) ، أحد حفدة ميكال آنجلو . الذي مثّل هو نفسه دوراً هاماً في إعدادها . وهذا الاثر الذي وضعه بوووناروتي انتهى ، أو كاد ، إلى ان يصبح « مرشداً للثوار» Revolutionists' Handbook خلال السنوات العاصفة التي عقبت ثورة ١٨٣٠ الفرنسية . ثم خلال الانفجار الثوري الذي بلغ ذروته عام ١٨٤٨ . ومن طريق الترجمة التي قام بها برونتير اوبرايان Bronterre O'Brien ، والتي اضاف اليها تَحْشيات من عنده ، كان لذلك المؤلَّف بعض الأثر في الفكر اللائحيَ Chartist اليساريَ النزعة في بريطانية العظمى ، وفي نشوء نظريات الديكتاتورية الثورية في معظم الديار الاوروبية أيضاً . وفي ما بعد أعاد آدفييل Advielle كتابة هذه القصة على نحو أكثر تفصيلاً ، بالاستناد إلى وثائق اضافية ، في مؤلَّفه الذي لا يزال حتى يوم الناس هذا أوفى مصدر لدراسة « البابوفية » . ولقد استمر نفوذه دهراً طويلاً . وفي حوزتي تلك النسخة من كتاب آدفييل التي قدّمها وليم موريس Morris إلى

بلفورت باكس Belfort Bax بهذه الكلمة : « مُقَدّم إلى إ. بلفورت باكس من وليم موريس شريطة ان يكتب باكس المذكور عرضاً واضحاً للحادثة البابوفية » ، فما كان « باكس المذكور » إلا ان انصرف لكتابة ذلك العرض . ولقد ظلت مؤامرة بابوف تُعتبر ، من جانب الاشتراكيين الثوريين ، وتُعتبر اليوم من جانب الشيوعيين ، أولَ ظهور صريح للبروليتاريا على مسرح العمل الثوري . ظهورٍ أعلن من بعيد الثورةَ الجديدة التي قُدِّر لها ان تُكمل العملَ الذي بُدئ به عام ١٧٨٩ .

ومن اليسير على المرء ان يرى في كتابَيْ بوووناروتي وآدفيييل كيف نشأت المؤامرة . كانت الأطاحة باليعاقبة واعدام زعمائهم الرئيسيين قد خلّفا وراءَهما جمهرة ضخمة من الأتباع المستائين ليس على رأسها زعيم يقودها ، فإذا باتحاد هذه الجمهرة من الاتباع اليعاقبة بالزعامة التي قدمتها اليها جماعة « المتآمرين » البابوفيين الصغيرة ، التي اشتملت على عدد قليل جداً من الرجال العسكريين . يؤلف المادة للانفجار . وكانت جمعية بابوف الأصلية — اتحاد البانتييون Union du Panthéon — تنتظم عناصرَ اجتماعية وإيديولوجية مختلفة ما لبثت جماعة صغيرة منها ، كانت اوثق اتصالاً ببابوف ، أن بيّتت مؤامرة سرية بعد ان حلت حكومة الادارة اتحاد البانتييون . وبعد مفاوضات عسيرة تمّ الاتحاد ما بين هذه الجماعة وبين القيادة السرية للبقية الباقية من اليعاقبة ولكنْ لتفاجأَ الجماعةُ بانكشاف خططها ، عشية ميقات التنفيذ المضروب ، بخيانة واحد من أعوانها العسكريين كان يعمل ، منذ بدء التفكير في المؤامرة حتى انكشافها ، جاسوساً في خدمة حكومة الادارة . وهكذا اعتُقِل بابوف وزملاؤه الكبار ، وأخفقت المؤامرة اخفاقاً ذريعاً . وفي المحاكمة اتّهموا بأنهم كانوا يعتزمون ، لو نجحوا ، سفك دماء غزيرة ، ولكن الوثائق الجديرة بالاعتماد تُظهر أنهم لم يعتزموا شيئاً أكثر من الاستيلاء على السلطة لتتقلّدها جماعة

صغيرة من الزعماء الثوريين كان عليها بعد ذلك أن تقيم حكومة ثورية مستندةً إلى أتباعهم في الجمعيات الباريسية المحلية ، على أن يصار بأسرع وقت مستطاع إلى انتخاب مجلس تشريعي وفقاً لحق الانتخاب الديموقراطي الذي نصّ عليه دستور عام ١٧٩٣ الجهيض الذي لم يُجَزْ له ان يوضع موضع التنفيذ قط .

واقترح بابوف وأتباعه ، ريثما يصار إلى إنفاذ هذا الدستور ، إقامة ديكتاتورية موقتة قوامها عمال باريس في المقام الأول ، ولكنه لم تكن لديهم أي نظرية تنادي بالديكتاتورية الثورية — بَلْهَ ديكتاتوريةَ البروليتاريا — إلا كوسيلة انتقال ، خلال فترة قصيرة من الزمان ، إلى دستور ديموقراطي على نحوٍ كاملٍ مبنيّ على حق جميع البالغين الذكور في الاقتراع . بيد انهم اقترحوا التقدّم في الحال — من غير انتظار لوضع الدستور موضع التنفيذ — إلى اتخاذ اجراءات واسعة لنزع مِلْكية الممتلكات وإعادة توزيعها على أساس من التملّك المشترك للسّلع كلها والتمتع المشترك بالسّلع كلها . لقد أعلنوا في القسم الافتتاحي من « بيان الأنداد **Manifeste des egaux** » أن « الطبيعة منحت كل امرئ حقاً متساوياً في التمتع بالسّلع كلها » ، وعلى هذا الاساس اقترحوا أن يصار في الحال إلى نزع مِلْكية جميع الممتلكات الخاصة بالشركات وبأعداء الشعب ، وان يصار في الوقت نفسه إلى الغاء جميع حقوق الأرث بحيث تتحول الملكيات التي لا تزال في أيدي الأفراد إلى ملكية مشتركة خلال جيل واحد ليس غير . ووفقاً للخطط التي وضعها بابوف كان من المفروض ان تقسّم فرنسة إلى مناطق ادارية جديدة يعهد فيها بالأشراف على الممتلكات ، بعد ان تُجْعَل مِلْكاً للشعب ، إلى مجموعة من الموظفين يُنْتَخبون انتخاباً شعبياً ويتقاضون رواتب معادلةً لرواتب العمال ليس غير . وقضت تلك الخطط بأن يكون العمل فرضاً على الجميع ، وأن لا يتمتع بحق الانتخاب إلا الافراد

القائمون بضرب من ضروب العمل المفيد . ليس هذا فحسب ، بل قضت تلك الخطط بأن تتاح فرص التربية للمواطنين جميعاً وان توجه إلى تعليم الناس مبادئ المجتمع الجديد المؤسس على الملكية المشاعية . وفي مشروعات بابوف ظلت ملكية الاراضي هي الملحوظة في المقام الأول ، كما كان لا بد أن تكون ؛ ولكن نزع ملكية الشركات الصناعية كان قد فكر فيه تفكيراً واضحاً أيضاً ، ولقد وجه نداء خاص إلى العمال المدينيين الذين وجدت الحركة فيهم ، في الوقت نفسه ، دعامتها الكبرى .

وانتهت محاكمة بابوف ورفاقه ، كما كان محتوماً ان تنتهي ، بأدانة المتآمرين الرئيسيين ، بابوف ودارتيه **Darthé** واعدامهما . بيد ان السلطات اطلقت سراح عدد كبير من المتهمين بعد ان انحسر الخطر وزال ، ولم تشأ ان تقضي بالموت على عدد آخر مكتفية بترحيلهم من البلاد . وكان بين المرحلين سيلفان ماريشال **Sylvain Maréchal** الذي كان هو واضع مسودة «بيان الأنداد» ، وبووناروتي . ولعل بووناروتي مدين بحياته لصداقته القديمة مع بونابرت الذي عرض عليه في ما بعد بعض الوظائف الادارية في ظل الامبراطورية . ولقد عمر حتى سنة ١٨٣٧ ، وقضى معظم سنيه الاخيرة في بلجيكا حيث نشر كتابه في بروكسل عام ١٨٢٨ ، ثم رجع إلى فرنسة بعد ثورة ١٨٣٠ :

وفي الحق ان بيان بابوف – أو على الأصح بيان سيلفان ماريشال * – الموسوم بـ «بيان الأنداد» كان أول نطق **pronouncement** سياسي اشتراكي . ولقد اعتبر بابوف وأتباعه «تشريك» **socialisation** الأرض والصناعة كلتيهما عملاً ضرورياً لأكمال الثورة التي استهلت

* كان ماريشال **Maréchal** (١٧٥٠ – ١٨٠٣) المفكر النظري الأول بين المتآمرين . ولقد سجن قبل الثورة بسبب من كتاباته الراديكالية ، وكان صحافياً ثورياً بارزاً عرف بصورة خاصة بحملاته على الدين . وهو مؤلف «معجم الملحدين» *Dictionnaire des athées* الذي نال في وقت من الأوقات شهرة واسعة .

عام ١٧٨٩ . لقد أعلنوا ان لجميع الناس حقاً طبيعياً متساوياً في التمتع بخيرات الطبيعة كلها ، وان الناس كلهم ملزمون بالعمل ، وان لهم حقاً في التربية والتعليم ، كما أعلنوا ضرورة القضاء على الغنى والفقر جميعاً من أجل تحقيق السعادة البشرية . ولكن ما إن أُحبِطت مؤامرة بابوف حتى توارت الاشتراكية المساواتية **egalitarian** ، كحركة سياسية ثورية ، عن العيان ، في ظل نابوليون ، وتحت وطأة الحرب ، ولم تعاود الظهور إلا بعد ان أطلقت ثورة عام ١٨٣٠ في فرنسة القوى التي كانت مكبوتة في عهد نابوليون وعهد إعادة آل بوربون إلى العرش في سنواته الأولى .

الفصل الثالث

غودوين - توم پين - تشارلز هول

لم يُطْلِع القرن الثامن عشر في بريطانية العظمى أيما حركة تشبه بأية حال من الأحوال حركة غراكوس بابوف . فالحقبة التي سبقت عام ١٧٨٩ أظهرت بعضَ أمارات التفكير التحرري التقدمي ولكن غير الثوري . ولقد كان للثورة الاميركية أثرٌ بعيدٌ في إثارة المذاهب الراديكالية والرأي الشعبي الراديكاليّ في انكلترة ، ولكن من غير أن يكون فيها أيما إلماع إلى الاشتراكية . وليس ثمة شيء اشتراكيّ ولو من طرَف بعيد في كتابات وخطط جون وايلكز **John Wilkes** ، والماجور كارترايت **Major Cartwright** ، وريتشارد برايس **Richard Price** أو جوزيف بريستلي **Joseph Priestley** . أو حتى في كتابات وخطط توم بيْن **Tom Paine** في طوره الأميركي الأول . وكانت القضية المطروحة في بريطانية حتى عام ١٧٨٩ مسألة حقوق سياسية وحسب ، تقريباً — وفي جملتها موضوع الضرائب — لا مسألة تغيير للنظام الاجتماعي . ولسنا نجد ، إلا بعد ان نصل إلى الجزء الثاني من كتاب «حقوق الانسان» *Rights of Man*

لتوم بَيْن ، اولَ برنامج اجتماعي اساسيّ يُعْلَن ُ لمصلحة الشعب منذ أيام وينزتانلي Winstanley والحارثين Diggers وفوق هذا ، فحتى الثورة الفرنسية في أطوارها الأولى – كما رأينا – على الرغم من أنها أثارت المسألة الاجتماعية بشكل حادّ في طول الريف وعرضه ، إنما عُنِيَتْ بمسائل الظلم الزراعي أكثر مما عُنِيت بالنظام الاجتماعي برمّته ؛ ولم تُثِرْ قضية حقوق المِلْكية الخاصة ككلٍّ إثارةً مباشرةً أو يقدّم أيما حلّ شيوعي أو اشتراكي في شكل غير الشكلِ الطوباوي الخالص إلاّ بعد أن تردّت جماهير المواطنين المدينيين ، بسبب من الاضطرابات التي أحدثتها الثورة وبسبب من اندلاع الحرب ، في مهاوي البؤس الشديد . وحتى « جمعية لندن التراسلية London Corresponding Society والهيئات الاخرى التي نشأت في معظم حواضر الاقاليم الانكليزية الكبيرة غداة الثورة الفرنسية ، برغم أن الاهداف الاقتصادية والسياسية لم تُعْوِزْها ، ما كان لديها أيما رؤيا واضحة لأي نظام اجتماعي جديد . إن محاولاتها الرئيسية كانت مركزة على الاصلاح السياسي ، ولسنا نجد في مذاهب زعمائها ، ما خلا واحداً منهم ، أيما اثر لشيء يمكن دَعْوته اشتراكيةً ، أو حتى ملامح من الاشتراكية . ان ثمة ، في الواقع ، أشياء مشتركة كثيرة بين آراء بابوف في مِلكية الاراضي الزراعية وبين تلك التي قال بها بعض المصلحين الزراعيين البريطانيين في القرن الثامن عشر (روبرت والاس Robert Wallace ١٦٩٧ – ١٧٧١ ، ووليم اوجيلفي William Ogilvie ، ١٧٣٦ – ١٨١٣ ، وتوماس بَيْن ١٧٣٧ – ١٨٠٩) . ولكن المصلح الوحيد الذي قاربَ بابوف في اتساع مخططاته الاجتماعية هو توماس سبينس Spence (١٧٥٠ – ١٨١٤) الذي كان عضواً بالغ النشاط في « جمعية لندن التراسلية » (وقبل ذلك في نيوكاسيل أون تاين) . ولكن سبينس لم يوفّق في أيما فترة من فترات حياته إلى ان يجمع حوله جمهرة ضخمة من الأتباع ، أو إلى أن يلفت انتباه الناس ، على مدى واسع ، إلى فِكراته .

لقد نادى سبينس بالملكية الجماعية للأرض من طريق الكومونات **Communes** المحلية التي كان مفروضاً بملكية الارض أن تنتقل اليها لتؤجرهـا هي للمزارعين مقابل أجر معيّن . ومن هذه الأجور كان مفروضاً أن تغطّى نفقاتُ الدولةِ كلّها . وتوقّع سبينس ان تكون هذه النفقات صغيرة ، ذلك بأنه تصوّر نظاماً حكومياً بالغ البساطة مؤلفاً من كومونات محلية يربط ما بينها اتحاد مرن لا تضييق فيه ولا إعنات تلبيةً للحاجات البسيطة الناشئة عن الرغبة في اقامة ادارة متّسقة يشمل سلطانها رقعة أوسع . وإنما نشر سبينس مخططه أول ما نشره في نيوكاسيل عام ١٧٧٥ واستمر من ثمّ يُصدِر طبعاتٍ منه جديدةً . واوفى هذه الطبعات وافضلها ، « مُعيد المجتمع إلى وضعه الطبيعي » *The Restorer of Society to its Natural State* ظهرت عام ١٨٠١ . ولكن جمعية « محبي البشر السبينسيين » **Society of Spencean Philanthropists** التي شُكّلت عام ١٨١٢ لم تكتسب أية أهمية سياسية إلا بعد وفاة سبينس سنة ١٨١٤ . وحتى في السنوات المضطربة التي تلت صلحَ ١٨١٥ لم يكن انصارها غير قلّة قليلة ، برغم أن نفوذها بولغ في تقديره مبالغة كبيرة من جانب الحكومة والبرلمان في محاولتهما تصويرَ الحركة السبينسية كمؤامرة واسعة تتهدد السلامة العامة بالخطر . والواقع ان التقارير التي وضعتها اللجان السرّية التي شكلها مجلسا البرلمان بعد اضطرابات عام ١٨١٦ ، عندما نظمت جماعة صغيرة من السبينسيين مظاهرة في لندن نصف مشاغبة ، اتُّخِذت مبرّرًا لاكتشاف خطة تمرد سرية يبدو أنها لم توجد قط ، في الواقع ، في أيما شكل منظم . أما انه كان ثمة متمردون بين السبينسيين ففي الامكان اقامة الدليل عليه بـ « مؤامرة شارع كاتو » **Cato Street Conspiracy** عام ١٨٢٠ التي بيّتت فيها جماعة صغيرة من السبينسيين ، يقودهـا آرثر ثيسيلوود **Arthur Thistlewood** ، اغتيالَ أعضاء الوزارة كلهم خلال اجتماعهم في جلسةٍ من جلساتهم

الوزارية ، والاستيلاء على مقـاليد السلطة بانقلاب مفاجيء . ولكن هذه الظاهرة العنفية المفاجئة ، الـتي نقلت الخيانة نبأها إلى السلطات مقدّماً ، قد أظهر أنهـا كانت ، جزئياً على الأقل ، من تدبير « العمـلاء المحرّضين » *agents provocateurs* . كانت المسألة كلهـا ، عـلى أية حال ، ذات نطاق ضيق إلى أبعد الحدود ولم يتورط فيها غير حفنة من المتعصبين ، حتى بين السبينسيين أنفسهم . ولم تحظَ من غير ريب بتأييد احدٍ من الزعماء البارزين لحركة الأصلاح الراديكالي **Radical Reform movement** كوليم كوبيت **Cobbett** وهنري هانت **Hunt** . إن دراسة كتابات توماس سبينس لتؤلف جانباً ماتعاً من البحث في أصول **origins** الاشتراكية البريطانية ، ولكنها كانت ذات أثرٍ عمليّ ضئيل في تطور الفكر البريطاني ، الراديكالي أو العمّالي ، المعـاصر . والحق ان نظريات وليم غودوين (١٧٥٦ – ١٨٣٦) وتوماس بين (١٧٣٧– ١٨٠٩) كان لهـا نفوذ عمليّ أعظم بمـا لا يُقاس ، ولكن أياً مـن هذين الرجلين لا يمكن اعتباره اشتراكياً إلاّ بمعنىً واسع جداً للكلمة ، على الرغم من ان كلاً منهما كان ، على طريقته الخاصة ، رائداً هامـاً من روّاد المذاهب التي أسهمت في صُنع الحركة الاشتراكية .

ان مؤلف وليم غودوين ، « تحقيق في العدالة السياسية » **Enquiry into Political Justice** (١٧٩٣) هو ، إذا استعملنا لغة العصر ، أثر من آثار فوضوي متفلسف أكثر منه اثرًا من آثار اشتراكيّ مـن الاشتراكيين . والمثل الأعلى الذي رفعَهُ غودوين لقرائه هو أن الجنس البشري يجب أن يشرع في التخلص من جميع أشكال الحكومة وأن يعتمد كل الاعتماد على حُسْنِ النية وحسّ العدل اللذين يتمتع بهما الأفراد يهديهم سلطانُ العقلِ المطلقُ . لقد آمنَ بالعقل دليلاً لا يخطئ إلى الحق والصلاح ، دليلاً مغروساً في الناس جميعاً ، برغم انه محجوبٌ ، في المجتمعات القـائمة ، بالأعراف اللاعقلانية والعادات الالزامية . ولقد

آمن ، بوصفه تلميذاً مخلصاً لحركة التنوير في القرن الثامن عشر ، ايماناً مطلقاً بقابلية الجنس البشري للكمال ، لا بمعنى ان الناس سوف يصبحون في يوم من الأيام كاملين ، ولكن بمعنى انهم يتقدمون تقدماً موصولاً لا نهاية له نحو عقلانية أسمى ورفاهية متعاظمة . لقد أفرغ ايمانه كله في هذه الثقة بالتقدم البشري ، الذي تَصوّرهُ في المقام الاول على أنه تقدّم الافراد على نحو مطّردٍ في حقل المعرفة وفي الطاقة الفكرية المسخّرة لهذه المعرفة . ولم يكن لديه أيّ شك في ان معرفة الخير وفِعْلَهُ شيء واحد : كان العقل الذي مجّده غودوين عقلاً أخلاقياً قميناً بأن يقود الناس ، بحكم طبائعهم نفسها ، إلى العمل بعدل وإنصاف إلى أبعد حدود معرفتهم لقوانين العدل والانصاف . لقد بدا له أن من البدهيّ أن لجميع الناس ، حتى لو اختلفوا في المؤهلات الطبيعية أو في المعرفة ، حقوقاً في أسباب العيش متساوية ، وحقوقاً لأحدهم على الآخر متساوية . إنه لم يكتفِ بشجب استيلاء بعض الناس على الموارد الطبيعية التي يجب ان تكون مِلْكاً للجميع ، فحسب ، بل عدا ذلك إلى شجب احتفاظ امرئٍ ما امرئ بفائضٍ ما ، ولو من منتجاتِه هو ، ما دام ثمة فَرْدٌ آخر يستشعر حاجةً أعظم إلى تلك المنتجات . لقد كان مذهبه هو مذهب « الشيوعية » الخالصة في التمتع بثمرات الطبيعة وبثمرات كدح الانسان للأفادة مما زوّدته به الطبيعة .

ولكن غودوين لم يكن تلميذ فلاسفة « العقل » الفرنسيين فحسب ، بل كان أيضاً سليل المتطهّرين (البيوريتان) **Puritans** الانكليز أيضاً . لقد قامت فوضويته **anarchism** على تمجيد مطلق لدعوى الضمير الفرديّ ، المترتب عليها إنكارٌ كاملٌ لأيما واجب خضوع إلا لمطالبه . وإنما لَزِمَ هذا ، في الواقع ، عن إيمانه بالعقل الكليّ بوصفه ناصحاً معصوماً عن الخطأ . إنه لم يستطع ان يرى أيما حقٍ لأيّ هيئة جَماعية ، مهما تكن منظمة تنظيماً ديموقراطياً ، في ان تصدر أمرها

إلى فرد من الافراد بالعمـل إلاّ وَفْق ما يأمره ضميرُهُ ، المنوّرُ بالعقل ، أن يفعل . وإلى هذا ، فقد كانت تطهّرية (بيوريتانية) غودوين مصطبغة بصبغة تقشّفية قوية ، أو على الاقل بصبغة احتقار لكل شكل مـن أشكال الانغماس غير الضروري في الملذات . لقد تغنّى ، في حماسة ، بمحاسن التفكير الرفيع والعيش المقتصد . وعلى نحو أقرب إلى الكمال من أيّ من ناصحيه الفرنسيين ، ربما باستثناء روسو ، اعتبر الترفَ في أشكاله كلها مَفْسَدَةً بكل ما في الكلمة من معنى لشروط الحيـاة الصالحة . وهذا الرأي جعل من الايسر عليه أن يؤكد ان في مستطـاع الناس كلهم ان يعيشوا عيشاً حسناً وسعيداً ، متقاسمين في ما بينهم ثمرات جهودهم المتحدة ، دون أن يكون في ذلك غير قَدْر ضئيل من الكدح لا يمكن ان ينوء به أحدٌ من الناس . ولقد آمن بذلك ، في المقام الاول ، في ما يتصل بحراثة الارض وزراعتها، مؤكداً أن ثمة متسعاً منها يكفي الجميع وأن انتاجيّتها **productivity** سوف تتعاظم تعاظماً كثيرًا حالمـا يؤدي الغاء الملكية الزراعية إلى تمكين كل مواطن من الافادة منها إفـادةً حرّة . بـيد أن مَقْتَهُ لتعدد الحاجات والمطالب لم يَقُدْهُ إلى اتخاذ أيمـا موقف معارض لتقدم الاختراع . على العكس ، لقـد تطلّع إلى يـوم ينتهي فيه تطور المَكْنَنَة **mechanisation** إلى التخلص نهائياً من حاجتنا إلى العمل اليدوي . إن ما عارضه حقاً هو ذلك النوع من المكننة الذي أكرَهَ أعداداً كبيرة من الناس على العمل معـاً في ظل نظام قاسٍ مفروض عليهم فرضاً ، أو الذي قاد إلى تكديس المنتجات غير الضرورية التي كان لا بدّ بعد ذلك مـن التماس الاسواق لتصريفها . كان التقدم الميكانيكي الصالح ، عنده ، هو ذلك التقدم الذي يساعد العاملَ الفَرْد من طريق جَعْلِ كدحِه أقل مشقةً وأكثر انجازاً . واقد تطلّع ، كمثلٍ أعلى ، إلى زمان يصبح فيه من اليسير على الرجـل الفَرْد ، تساعده الآلات المناسبة ، أن ينجز وحده أعمالاً ضخمة يقتضي

انجازُها اليومَ كَدْحاً جماعياً تقوم به زُمَرٌ كبيرة من العمال المشتغلين قَسْرًا وقَهْرًا .

كان الانسان الأمثل عند غودوين هو الانسان الذي يعتمد على جهوده الخاصة غير الخاضعة لأوامر تصدرُ عن رَبّ العمل . لقد اعتبر الحكومةَ ، بل جميعَ ضروب التعاون الاجباري بين الناس ، شرًا لا بدّ ان تكون ثمرته إخضاع الانسان للانسان . وعلى الرغم من ادراكه ضرورة التواقف interdependence بين الكائنات البشرية العائشة في مجتمعات ، وعلى الرغم من أنه طالبَ كل فرد بأن يحترم حق غيره من ابناء الارض في التماس السعادة كما يحترم حقّه هو في ذلك وجَعَلَ من هذا الواجب اساسَ مذهبه الاخلاقي بالذات فقد اعتبر الاجتماع ، في احسن أحواله، شرًا لا بدّ منه . لقد انكر ان يكون للمجتمع نفسه ، كشيء مختلف عن الافراد الذين يؤلفونه ، أيّ حق في مطالبة الفرد بولاء أو بواجب أخلاقي . وقد تمثّلَ العلاقاتِ البشرية في احسن أحوالها علاقاتٍ بين عدة من الأفراد المستقلين يسعى كل امرئ منهم في سبيل خير الآخرين جميعاً من غير ان يكون بينهم أي رابطة غير رابطة الحقوق والواجبات المتبادلة . بيد أنه عرف انه ليس في ميسور الانسان أن يدبر شؤونه من غير تنظيم اجتماعي أو حتى من غير إلزام على الاطلاق — على الرغم من أنه عبّر عن رجائه في ان يصبح ذلك في ميسور الانسان في يوم من الايام . وفي الوقت نفسه ، كان غودوين مستعداً لقبول قَدْر معتدل من الاجتماع ، ولكنه أراد أن يُبقيه ضمن أضيق حدود ممكنة وان يُقيمه على أساس من علاقات الجوار الطبيعية بين جماعات محلية صغيرة لا يشدّ بعضها إلى بعض شيء غير سهولة تحرّك الافراد وتخالُطهم . لقد رغب في إزالة الحكومات القومية من الوجود ازالة تامة ؛ لأن وجودها لا بدّ — في رأيه — أن يولّد حروباً بين الأمم وأن يؤدي بالضرورة إلى انفصال بين الحاكمين والمحكومين وخيم العاقبة على الحرية . لقد أراد ان يرى عالَماً

من مُشْتَرَكات communities محليّة مستقلة صغيرة يسوس كلٌّ منها شؤونه الخاصة بأقل قَدْر ممكن من القَسْر واعظم قَدْر ممكن من الاعتماد على المناظرة الحرة المؤدية إلى الاتفاق ، مشتركات لا تخضع لأية قوة قهرية أو اتحادية مفروضة عليها . ولمثل هـذه المشتركات الصغيرة كان غودوين مستعداً لأن يسمح بأضأل قَدْر ممكن من القوة القَسْرية لكبح الأشرار ، شريطةَ أن لا يُوَسَّع هذا الكبحُ في اىما يوم من الايام ليصبح عقوبة انتقامية أو اجراءاتٍ رادعة ؛ لقد أصرَّ على ان يكون ذلك الكبح قاصرًا على منع الفردْ الشرير من الاسترسال في انزال الاذى بالناس ، وعلى إصلاح ذلك الفرد ، إن كان هذا ممكناً ، من طريق السعي لاقناعه واسداء النصح اليه .

وانسجاماً مع هذا لم يُرِد غودوين ان يجعل الملكية جماعية بقَدْر ما أراد مَحْو مفهومها نفسه . أما القَدْر الضئيل من دعوى الامتلاك ، القَدْر الذي أجازه وتسامح به ، فقد أقامه كلّهُ على أساس القدرة على حسن الأفادة من الشيء الممتلك وعلى الرغبة في حسن الافادة منه بما يتفق وخيرَ الافراد الذين يتألف منهم المجتمع ومصلحتهم العامة . وهو لم يقترح أيما وسيلة لتنظيم هذا الضرب من التملك غير حصافة اولئك الافراد وحسن نيّتهم . لقد ابدى معارضته لجميع القوانين التي تنظم أمثال هذه الشؤون ، ذاهباً إلى ان كل قضية تنشأ يجب ان تُسَوّى بوصفها حالةً فردية ، من طريق الحصافة وحسن النية ، وبالتفاهم والاتفاق حتى تُسْتَنْفَد إمكانيتهما استنفاداً كاملاً . والواقع أنه انكر ان يكون في مستطاع الناس ان يسنّوا القوانين ، على نحو شرعيّ ، في أيما شأن من الشؤون ؛ وإذ كانت القوانين السليمة الوحيدة هي قوانين العقل فيتعين على الناس ان يسعوا ، في المحل الاول ، إلى تطبيق قوانين العقل على مختلف الحالات الطارئة مع أقلّ قدر ممكن من عنصر سنّ القوانين التفسيرية ليس غير ، ابتغاء هدايتهم سواء السبيل في الأحكام

التي يُصدرونها .

لقد أقام غودوين معارضته هذه للقوانين والانظمة على أساس من ايمانه بأن صلاحة goodness عمل ما رهنٌ بالدافع اليه ، وانه كان من العبث الذي لا طائل تحته ، تبعاً لذلك ، أن نحاول جعل الناس صالحين من طريق اصدار الأمر اليهم بأن يعملوا أعمالاً صالحة . وقد ذهب إلى ان مثل هذه الأوامر خليق بها أن تُصوِّح فيهم المَيْلَ الطبيعيّ إلى اتباع نور العقل ، وان تقضي على الشعور بالمسؤولية ، وبذلك تعوق نزعة النـاس الطبيعية إلى أن يصبحوا أرجح عقولاً نتيجةً لنموّ المعرفة . إنه لم يَقُلْ بأن هذه النزعة قادرة على إثبات فعاليتها في عقل الفَرْد من غير مـا عَوْن يُسْديه اليه إخوانه ورفاقه : على العكس ، لقد اعتقد بأن ذلك محتاجٌ إلى ان يُدْعَمَ بالنقـاش الحرّ الموصول . وهكذا أحبّ ان يعقد أعضاء مشتركاته communities الصغيرة مناظرات متصلة حول شؤونهم حتى يتوصلوا إلى فكرات أوضح وأوضح عن السلوك الصالح الحصيف ، ولكي يصبحوا بارعين أكثر فأكثر في العمل المتناغم من أجل الخير العام من غير ان يحتاجوا إلى أخـذ الاصوات ، أو إلى وضـع القواعـد واصدار الاوامر .

وهذا الألحاح على السلوك الفرديّ المرهونةُ صلاحتُهُ مئة بالمئة بالدوافع الكامنة خلفه إنما اردفَهُ غودوين ــ على نحوٍ موهمٍ للتناقض paradoxically بحتمية determinism مطلقة وبإنكارٍ للمسؤولية الاخلاقية في اقتراف الشرّ . لقد أصرّ على ان الجاني ليس مسؤولاً عما اقترفت يداه أكثر من الخنجر الذي يغمده في صدر الضحية ؛ ذلك بأنهما كليهما محتومٌ عليهما أن يتصرّفا كما تصرّفا . وإنمـا يقصد غودوين بهذا ان الجاني لا يأتي ما يأتيه إلا بسببٍ من أنه مخطئٌ ، وليس بسبب من أنه راغب في اقتراف الشر . إن معرفة الخير هي الرغبةُ فيه ؛ وليس يجوز ان يُعتبر المرء مسؤولاً بسبب من جهله ، ــ على الأقل في مجتمع لم يتخذ

الاجراءات الضرورية لتعليمه وارشاده . وهكذا فأن مذهب غودوين الغريب يتماسك تماسكاً حسناً ، إذا ما سلّم المرء بمـا ذهب اليه من ان معرفة الخير وعَمَلَهُ شيء واحد . ولكن هذا هو ، من غير ريب ، موطن الخطـأ في وجهة نظره .

ذلك كان انجيلَ العقل الذي أوحى ، في السنوات التي تلتِ الثورة الفرنسية ، إلى كولبريدج Coleridge الفتى وإلى ووردزوورث Wordsworth الفتى بفكرتهما عن البانتيسوقراطية * Pantisocracy ؛ وذلك كان هو الانجيل الذي حوّله شيلي Shelley الفتى ، في ما بعد ، إلى الشعر الذهبي الذي نقع عليه في قصيدتَيْه « هيلاس » ** Hellas و « بروميثيوس مُطْلَقَ السّراح » Prometheus Unbound . في عالم الفكرات كان انجيلاً ثورياً إلى حد بعيد ؛ أما في عالم العمل ، كما صاغَهُ غودوين ، فكاد ان لا يكون ثورياً البتة . صحيح أن غودوين أكد مقاومةَ السلطة الشريرة بوصفها واجباً مطلقاً ، بل ذهب إلى ضرورة الاستشهاد في هذه السبيل إن لم يكن من الاستشهاد بدّ . لقد أصرّ على أن الانسان يجب أن لا يأتي أيّ عمل مخالف للضمير والعقل . ولكنه أصرّ بالقَدْر نفسه على ان العقل وحده أهلٌ لأن يُتَّخَذَ سلاحاً مناسباً لتعزيز المجتمع الذي تصوّرَه ، وان اصطناع القوة من أجل هذا الغرض لن يفيد ، لأن القوة أعجز من ان تغيّر عقول الناس . لقد ذهب إلى ان الثورة التي نحتاج اليها يجب ان تكون في المحل الاول ثورة في عقول الناس ، وإلى أن تغيير مؤسساتهم لا يمكن أن يتمّ إلا بعد عملية التنوير العقلي هذه .

واقتضت هذه النظرةُ وضعَ أقصى التوكيد على حرية القول وعلى التربية . وفي الدفاع عن حق الناس في حرية القول أثبت غودوين ، خـــلال

* البانتيسوقراطية : مجتمع طوباوي يشترك ابناؤه كلهم في الحكم على قدم المساواة . (المعرب)
** « هيلاس » هو الاسم القديم لبلاد الاغريق . (المعرب)

« محاكمات الخيانة Treason Trials» عام ١٧٩٤ ، أنه قادر على النضال في بسالة . ولكن عداءه للقَسْر وفردانيته individualism القوية قاداه ، في حقل التربية ، إلى معارضة جميع اولئك المصلحين الذين نادَوْا بإقامة نظام تربويّ عام كوسيلة لتطوير القوى المفكرة عند الجيل الصاعد . لقد أصرّ على انه ليس ينبغي ان يُدَرَّس أيّ طفل أو أيّ يافع شيئاً لا يرغب هو في تعلّمه ، فالتعليم القسري لا يقلّ رداءة عن الحكومة القسرية ، ولا بدّ ان تكون له نتائج كنتائجها . إن مثل هــذا التعليم خليقٌ به ان يَفْسد فينقلب إلى « مَذْهَبَة » indoctrination أو تلقين مذهبي موجَّه ، حافلٍ بالفكرات الخاطئة . وحتى لو كانت هذه الفكرات صحيحة فأن هذه « المَذْهَبَة » تُفْرَضُ على نحوٍ يقوّض اتكال المعلّمين على أنفسهم وعلى قدراتهم الخاصة في الوصول إلى الحقيقة . ومن هنا فأن التربية التي أرادها غودوين تقوم على تعليم الافراد وتعلّمهم على نحو تلقائيّ ضمن نطاق جماعات المشترَك community المحليّ . واقد أراد من هذه التربية الطوعية الطبيعية أشياء كثيرة : الواقع أنه اتكل عليها ليجعــل مشترَكاتهِ تتقدّم على نحو موصول في سُبُل المعرفة وسُبُل الحصافــة العقلانية rational common sense .

وهكذا شكّ غودوين ، باسمِ العقل ، في شرعية كل شكل مــن أشكال الحكومة والقَسْر ، وعلّق آماله كلهــا على مستقبلٍ قوامُــه التعاون الحر ، الوديّ ، المستنير بــين أفراد مجتمعين في مشترَكات صغيرة ، عائشين على نحو بسيط ومقتصد من غير ما فقر ولا رغبة في الثروة . وفي « العدالة السياسية *Political Justice* » وضع ثقته في ضياء العقل الخالص إلى حد حمله على ان يفكّر في إقصاء الشعور والعــاطفــة ، بوصفهما موجّــهين للسلوك ، إقصاءً مطلقــاً ، وعلى أن يؤكد ان من اللاعقلانيّ irrational ، وبالتالي من الخطــأ ، ان يظهر المرء في اعماله أيّ تفضيل لكائن بشري على كائن بشري آخر ، لا بين

جيرانه فحسب ، بل في نطاق الجنس البشري كله . وفي ما بعد ، أنكر هذا المفهومَ الفكراني intellectualist المتطرف للسلوك العقلاني ، وسلّم بضرورة الاستعانة بالمشاعر والعواطف إلى جانب العقل في تعزيز السلوك الاجتماعي الصحيح . ولكن مذهبه لم يؤثر تأثيره العميق في المثقفين الشباب خلال السنوات الاخيرة من القرن الثامن عشر إلا في شكله القديم الأكثر تطرفاً .

لقد ورث غودوين عن فلاسفة التنوير الفرنسيين الايمان بأن البيئة هي العامل الرئيسي في تشكيل shaping السلوك البشري . واعتقد بأن الناس يتصرفون تصرفاً لا عقلانياً لأن مؤسسات المجتمع المنظم التقليدية أضلّتهم عن سبيل العقل وضيائه الطبيعي . بيد أنه لم يذهب في أيما يوم من الايام إلى المدى الذي ذهب اليه كتّاب من مثل هيلفيتيوس Helvétius الذي زعم ان جميع الاطفال ولدوا مزوّدين بقُدْرات متساوية على الخير والشر وان كل شيء يمكن ان يُفَسَّر بالتنشئة nurture . لقد أقرّ بضروب التفاوت الخلْقية congenital ، ولكنه قلّل من شأنها ، واعتبر أن كل كائن بشري يولد مزوّداً بنزوعٍ مشابهٍ نحو السلوك الحصيف ، وأن هذا النزوع خليقٌ به أن يبلغ غايته في سهولة ويسر إذا ما مُكّن الناس من أن يَحْيوا في ظل أحوالٍ من البساطة غير المُفسدة للاخلاق . وهذا التوكيد على اثر البيئة في تكوين الخُلُق قُدّرَ له ان يَرِثَهُ روبرت أووين عن الغودوينية Godwinism ليُطوّر بعدُ فيمسي جزءاً لا يتجزأ من الاشتراكية الأووينية . فقد كان اووين أيضاً يؤمن ، كما سنرى ، بتبسيط الحاجات البشرية ، وبقدرة المجتمع في غير ما عُسْر على أن ينتج ، من طريق العمل العام غير المرهق ، ما يكفي الناس جميعهم ويمكّنهم من العيش في بحبوحة ، وبفضيلة المشترك community الصغير المؤلف من أفراد متجاورين بوصفه الوحدة الاساسية للرفاهية الاجتماعية . ولكن اووين لم يكن لديه شيء من كراهية غودوين المتطرفة

الفردانية individualistic للتنظيم ، ولم يشاركه بأية حال مخاوفهُ في ما يتصل بـ « مَذْهبة » indoctrinating الجيل الصاعد بفكرات وعادات اجتماعية صالحة . إن ثمة أشياء كثيرة مشتركة بين غودوين الفوضوي واووين الاشتراكي ، ولكن بينهما فروقاً أساسية أيضاً .

ولم تَرُقْ رسالة غودوين التي بيعت النسخة الواحدة منها بثلاثة جنيهات إلاّ لجمهور ضيّق من المثقفين . أما كتابات توم بين Tom Paine فحظيت بنفوذ أوسع واكثر شعبيةً . لقد قرأها في المقام الأول لا المثقفون ولكن أصحاب النفوس الاكثر فعالية بين جماهير العامة . وكان « بين » قد استهل حياته الفكرية بالدفاع عن قضية زملائه جباة الضرائب على المنتجات المحلية ، الذين وضع من أجلهم كُتيّباً دعا فيه إلى إنصافهم ورفع الحيف عنهم . ولكنه اشتهر أول ما اشتهر بسبب من الدور الذي مثّله في الثورة الاميركية . ولقد كان لكتاباته الاميركية ، « الأزمة » The Crisis و « حصافة » Common Sense أثر عظيم في تكوين رأي عامّ أميركي مؤيد لفكرة الاستقلال ولانشاء دولة ديموقراطية جديدة منفصلة عن بريطانية العظمى انفصالاً تاماً . وكان في تولّي « بين » منصب وزير الخارجية في « الكونغرس القاريّ » فترةً من الزمان ما أكسبه شهرة عظيمة لا كداعية propagandist فحسب ، بل كمفكر سياسي ذكي ديموقراطي الهوى أيضاً . وفي كثير من النواحي كانت وجهات نظره هي النقيضة antithesis المباشرة لوجهات نظر غودوين ، على الرغم من انه هو أيضاً تطلّع في بعض كتاباته إلى يوم يزول فيه القَسْر الحكومي تدريجياً كنتيجة لتعاظم قدرة الناس على السلوك العقلاني الطوعيّ . بيد ان هذا لم يكن أكثر من مثل أعلى قصيّ : وفي الوقت نفسه كان توم بين يؤمن ايماناً عميقاً بفضائل الحكم النيابي ، القائم على المساواة الديموقراطية بأكمل معانيها ، كوسيلة لحلّ المشكلات الاساسية الخاصة بالعلاقات الاجتماعية ، كما آمن في الوقت نفسه أيضاً بأن الحكومة القسرية

شرّ لا بدّ منه ، شرّ يجب أن يُبْقَى ضمن حدود ضيقة كلما خِيفَ أن تحول بين الناس وبين ممارستهم حقوقهم الطبيعية . وكما ينبيء عنوان أشهر كتاب من كتبه ، كان « بَيْن» راسخ الايمان بـ « حقوق الانسان» ، وكان يعتبرها مقدّمةً على جميع التشريعات والقوانين . بيد أنـه ، على خلاف غودوين ، وضع التوكيد على المَظْهر الجماعيّ للشـؤون البشرية ، ونظر إلى الحكومة نظرته إلى أداة ضرورية للاعتراف الفعّال بالحقوق والفُرَص الفردية وتطويرها . لقد أراد من الدولة — الدولة الديموقراطية المُصْلَحَة **reformed** طبعاً — ان تنشيء إطاراً قوياً من المؤسسات السياسية يكون الفرد ضمنَهُ حرًا في ممارسة حقوقه الطبيعية . وعنده ان كل حقّ فاز باعتراف الناس العامّ يجب ان يُعتبر « حقاً طبيعياً مُستَبْدَلاً » **a natural right exchanged** — يعني مُصاغاً وفقاً لشروط العيش الضرورية في مجتمع منظّم . وهـذه الحقوق الجوهرية الطبيعية اعتبرها توم بين شيئاً مطلقاً لا يُنْقَل ولا يُتنازل عنه **inalienable** على الرغم من ان في امكاننا ان « نستبدل » بها حقوقاً شرعية لا تناقض صِفتَهَا الأساسية .

وكان توم بين مستعداً ، شأنَ زعماء الثورة الفرنسية ، لأن يجعل حقّ المِلْكية الخاصة بين الحقوق الطبيعية . إنه لم يكن اشتراكياً ، إذا كانت الاشتراكية تستلزم الايمان بأن وسائل الانتاج يجب أن تُمْلَك على نحو جماعي . ولكنه ، مثلَ زعماء الثورة الفرنسية الأكثر راديكاليةً ، رسم خطاً عريضاً فاصلاً ما بين أشكال المِلْكية المشروعة واشكال المِلْكية غير المشروعة ، وشنّ في كتابه « العدالة الزراعية » *Agrarian Justice* ومؤلفات له اخرى حملةً عنيفة على الاحتكار المتجسّد في كبار أصحاب الأراضي الزراعية . وحين انفجرت الثورة الفرنسية كان مستعداً لأن يؤيد تأييداً كاملاً هجمات زعمائها على جميع أشكال حقّ المِلْكية القائمة على امتياز فئة بعينها من الناس ، ولأن

يؤكد إيمانه بالثورة إذ كانت تحمل معها الامل في نظام ديموقراطي صحيح .

وليس يتسع نطاق هذا الكتاب لاستعراض المعتقدات الرئيسية المنصوص عليها في « حقوق الانسان » *Rights of Man* ، ذلك المؤلف الذي خاض فيه توم بين حرباً كلامية شهيرة مع بيرك **Burke** فدفاع « بين » عن الثورة ، كالثورة نفسها ، ليس شيئاً يمكن أن يوجز في كتاب عن تطور النظريات الاشتراكية . لكن كتابه « حقوق الانسان » لا يمكن أن يوضع جانباً ، لأن « بين » بعد ان أيد الثورة وأفرغ مفهومه الخاص للديموقراطية في مظهره السياسي ، انطلق من توكيده الصريح على حقوق الناس السياسية إلى القول بأن لهم حقوقاً اقتصادية أيضاً ، وإلى التفكير في كيف يمكن ان يُعَوَّضوا في المجتمعات الديموقراطية المنظّمة حقوقاً اقتصادية مُنصِفة مكفولة من قِبَل القانون مقابلَ تعطيلهم حقّهم الطبيعي في الاستمتاع بثمرات الارض استمتاعاً حرّاً .

تلك هي الفكرة الرئيسية المسيطرة على القسم الثاني من « حقوق الانسان » ، الذي نُشِر بعد انقضاء عام على نَشْر القسم الأول والذي لا يقلّ عنه — من حيث مذهبُهُ الاجتماعي — قيمةً وخطرًا . في هذا القسم الثاني رسم « بين » مخططاً لسياسة اقتصادية واجتماعية اعتبرها ضرورية وعادلة للمجتمع المنظم على نحوٍ ديموقراطي . والبرنامج الذي عرضَهُ يمكن ان يُعتبر ، بحقّ ، الرائدَ لكل البرامج التي تلَتْهُ والتي حاولت ان تتخذ من نظام الضرائب وسيلةً لاعادة توزيع الدّخول **incomes** تحقيقاً للعدالة الاجتماعية . لقد نادى ، على الأخصّ ، بنظام ينال فيه الشيوخ تعويض شيخوخة ، ويتمّ فيه التعليم على نفقة الدولة ، ويتّسِم ببضعة اصلاحات اجتماعية اخرى ذات مسحة عصرية واضحة ؛ وطوّر « بين » مقترحاته هذه في كتاب « العدالة الزراعية » مقيماً اياها

على اساس من الحقّ الجماعي الطبيعيّ في مِلْكية الأرض ، ذلك الحق الذي عطّلته المِلكيةُ الشخصية ، ومن اجل ذلك دعا إلى التعويض عنه بضَرْب من الحق الاجتماعي يمنح لكل مواطن من المواطنين . وعلى هذا الاساس ، طالب بفرض ضريبة على صنوف الملكية الزراعية كلها تُجْبى عند وفاة المالك . وذهب « بين » إلى القول بأن هـذه الضريبة يجب أن تشكّل صندوقاً عاماً يستطيع كل مواطن ان يفوز منه بقَدْر من المال معيّن تعويضاً عن خسارتِه نصيبَهُ في حقّ الانسان الطبيعي في ملكية الارض . واقترح ان يتخذ هـذا التعويض شكل منحة مُفْردة مقدارها خمسة عشر جنيهاً استرلينياً تُدْفع في سن الحادية والعشرين ، ثم شكلَ راتب سنوي مقداره عشرة جنيهات استرلينية يُدْفع ابتداءً من سن الخمسين . ونصّ على ان الضريبة يجب أن تكون بنسبة عشرة في المئة من قيمة الأرض الرسمالية **capital value** ، على ان يضاف اليها عشرة في المئة أخرى عندما لا يكون الوارث متحدرًا من المالك السابق مباشرةً . واقترح « بين » إلى ذلك أن تُجْبى ضريبتُهُ على المِلْكية الشخصية كما تجبى على مِلْكية الاراضي ، باعتبار أن جزءاً من كل شكل من أشكال الثروة يجب أن يُعَدّ في جوهره نتاجاً اجتماعياً . بيد أنه لم يقترح ، بأية حال ، الغاء المِلكية الفردية أو تقييدها ، إلا إلى الحد الذي اقتضتْهُ ضرائبه المقترحة . وإلى المدى الذي يمكن فيـه اعتبار الاشتراكية شيئاً مماثلاً لأقامة « دولة الرفـاهية أو الخير العام » **Welfare State** ، المبنيّة على اعادة توزيع الضرائب كوسيلة لتحقيق الديموقراطية ، نستطيع من غير ريب ان نعتبر « بين » أول صانع عمليّ لسياساتها . وليس في امكاننا ، بأي معنى غير هـذا المعنى ، أن ننظر اليه كرائد اشتراكي ، برغم الاهمية البالغة التي لكتاباته في تطور الفكرات الحديثة عن الديموقراطية السياسية الكاملة .

وفي ما عدا « بين » و « غودوين » « و سبينس » الذين كانوا كلهم

قد شرعوا يؤلفون قبل الثورة الفرنسية بفترة طويلة لم يُنجب العقد الأخير من القرن الثامن عشر أيّ مفكر بريطاني يحتل مكاناً بارزاً في تطور الفكرات الاشتراكية . صحيح أن جمعيات ذلك العصر الراديكالية أطلعت رجالاً كان خليقاً بهم أن يصبحوا زعماء بارزين او لم تُختم حياتهم على نحو مفاجئ ، رجالاً من مثل توماس ميور Muir ، الراديكالي الاسكتلندي * ، الذي اختصرت « محاكمات الخيانة » عام ١٧٩٣ العملَ الذي وقف له حياته ؛ وجوزيف جيرالد Gerrald وموريس مارغاروت Margarot ، مندوبَيْ « جمعية لندن التراسلية » اللذين شاركا توماس ميور مصيره ؛ وجون ثيلوول Thelwall الذي حاضر ببلاغة عن الشؤون المعاصرة تحت ستار الكلام على التاريخ الروماني ؛ ولكن هؤلاء الشبان كلهم كانوا خطباء أكثر منهم مفكرين أصلاء — أياً كانت الرسالة التي كان من الجائز أن يوفقوا إلى أدائها لو تسنّتْ لهم ظروف أسعد وأفضل . لقد أخمدت في بريطانية العظمى ، بسبب من سياسة القمع التي دُشّنت بعد عام ١٧٩٢ تحت تأثير مزدوج من الحرب في الخارج والخوف من اندلاع الثورة في الداخل ، نار الحركة الراديكالية إخماداً كاد ان لا يبقي منها أية بقيّة في نهاية العقد الاخير من القرن الثامن عشر . فلم يكن ثمة أيّ حدث وطني جدير بأن يزعزع آساس المجتمع نفسها كما زُعزعت في فرنسة بسبب من الثورة ؛ ولم تكن الثورة الصناعية قد تطورت بعدُ تطوراً كافياً لأحداث مفاهيم جديدة في التكوين الطبقي والتنظيم الاقتصادي . كان ثمة استياء بالغٌ قبل عام ١٧٨٩ وبعده ، ولكنه كان إما مسألةَ مظالم اقتصادية خاصة — كالعوز ، أو الاسعار المرتفعة ، أو البطالة ، أو حلول آلات جديدة محل بعض العمال ذوي البراعة — وإما استياءً مركزاً على مسألة الاصلاح البرلماني — كتوسيع حق الاقتراع ، وإصلاح النظام الفاسد

* وكان من أبناء هنترزهيل Huntershill .

الذي يخول مدينةً ما حق ارسال النواب إلى البرلمان ويحدّد عدد هؤلاء النواب ، والغاء معاشات التقاعد ومختلف الوظائف التي لا يقوم أصحابها بعمل يتفق ورواتبهم العالية ، وما أشبه . وكان ثمة من غير ريب ، بعد عام ١٧٨٩ ، جناح يساريّ ثوريّ صغير استمدّ روحه وفعاليته ، جزئياً ، من فريق من الارلنديين ، ولكنه كان جناحاً ضعيفاً ، ولقد نجحت الحكومة نجاحاً كبيرًا في استئصال شأفته . اضف إلى هذا أن الجناح اليساري البريطاني الذي كان قد هلّل للثورة في فرنسة ووجّه عدة رسائل تهنئة إلى الجمعيات الثورية عَبْرَ القناة الانكليزية ما لبث أن انقسم على نفسه انقساماً حاداً عندما تحولت الجمهورية الفرنسية من طريق الارهاب إلى ديكتاتورية عسكرية وإلى آلة عدوان استعمارية . وواصل بعض الراديكاليين الانكليز ، من مثل توماس هاردي **Hardy** ، أحد أعضاء جمعية لندن التراسلية ، دفاعهم عن مُنْجزات الثورة الفرنسية برغم هذه التطورات ؛ ولكن آمال كثير منهم أصيبت بخيبة قاسية ، وكانت قلةٌ قليلة منهم مستعدة لأن تشعر نحو نابوليون بما هو أقلّ من المقت والاشمئزاز . والواقع أن الفكرات التي طلع بها توم بين وغودوين ظلت وَسْنَى إلى ان بعثتها من مرقدها ضروبُ الاستياء الناشئة عن الحرب الطويلة وخَيْبات السلم الظافر .

إن ثمة كاتباً واحداً ، ليس غير ، قادرًا على الاسهام في سدّ الثغرة القائمة بين جيل « بين » و « غودوين » ، وجيل « روبرت أووين » و « وليم كوبيت » **Cobbet** وريتشارد كارليل**Carlile** . والجدير بالذكر أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة هذا الكاتب المُفْرَد ، ما خلا أنه مارس العمل كطبيب جرّاح في الجزء الغربي من انكلترة ، ومات حوالى عام ١٨٢٠ في سجن الـ « رولز اوف ذي فليت » **Rules of the Fleet** وهو في الثمانين من العمر . لقد ترك لنا تشارلز هول **Hall** كتاباً واحداً ، هو « آثار الحضارة » *The Effects of Civilisation* الذي تُشير

عام ١٨٠٥ ، ولكنه ظل شبه مجهول إلى ان أصدر جون مينتر مورغان Morgan – وكان قد عرف المؤلّف – طبعة ثانية منه عام ١٨٥٠ .

وكتاب تشارلز هول رائع ، من نواحٍ متعددة ، بالنسبة إلى زمانه . و « هول » يمثل في القرن الثامن عشر دور الخصم العنيد للترف والنصير الأول لفضائل المعيشة البسيطة . إنه يمقت تطور نظام الانتاج الصناعي ، ويرى انه يُقصي الايدي العاملة المطلوبة عن حراثة الأرض ، ويجعل الأغذية نادرة غالية الثمن ، ويخلق جمهوراً من العمال الفقراء المضطرين إلى أن يعملوا لمصلحة الاغنياء ومنفعتهم . وهو إنما يعني بـ « الحضارة » نظاماً يحدث في ظله هذا الذي ذكرنا ، حتى لتنتهي مصالح الاغنياء ومصالح الفقراء إلى ان تصبح أكثر تناقضاً وتعارضاً يوماً بعد يوم . والقوة التي تجعل هذا الضرب من الحضارة ممكناً هي تراكم الثروة في أيدي القلة ، الذين يستطيعون عندئذ أن يصطنعوها لاستغلال الفقراء المحرومين . و « هول » يهاجم فكرة الاقتصاديين القائلين بأن في الامكان اجراء عقود حرةٍ حقاً بين الاغنياء والفقراء : إنه يتهمهم بتجاهل آثار نظام الانتاج الصناعي في توزيع الثروة ، ويتهمهم بتركيز كامل اهتمامهم على آثار ذلك النظام المباشرة على الانتاج . وهو يقول إن الطبقة الثرية تستطيع ان تستغلّ الفقراء لأن ثروتها تمكّنها من ان تشتري العمل labour بأقل من قيمته الحقيقية . والفرق يشكّل الربح ، الذي هو لعنة المجتمعات « المتمدنة » . إن العامل يشتغل لنفسه يوماً واحداً من ثمانية ، ويشتغل سبعة أيام لمنفعة الطبقات غير المنتجة .

ما العلاج ؟ إن « هول » يرى جذور الشر في تملّك الاراضي تملكاً شخصياً . وعنده ان الارض يجب أن تُجعَل ملكاً عاماً ، وأن تُسلَّم إلى مزارعين صغار يحرثونها على نحوٍ كثيف . والانتاج الصناعي يجب أن يُحصَر ضمن حدود ضيقة بحيث لا يتجاوز ما يسدّ مطالب سكانٍ

يعيشون ، في اقتصاد ، على نتاج زراعة تستهدف إقامة أودهـم ليس غير .

وهكذا لم يكن عند « هول » شيء كثير يقدّمه كحلّ للمشكلة . فقد سبقه نفرٌ من المفكرين إلى المناداة بالملكية العـامة للارض وإلى القول بأن جذور التفاوت والأفقار الاجتماعيين كامنة في تملّك الارض تملّكاً شخصياً . إن الجديد في كتاب « هول » كان توكيده على قيـام تضارب شديد في المصالح بين أصحاب الثروات وبين العمال ، وبخاصة في حقل الصناعة الآلية ، ذلك التضارب الذي كان قد لاحظه ، من غير ريب ، أكثرَ ما لاحظه في أشكال الأنتاج « الوطني » الرأسمالي إلى حدّ متطرف ، في ظل الهيمنة التجارية الـتي سادت صناعة المنسوجات الصوفية في غربيّ انكلترة . وجديداً أيضاً كان شجبُهُ للربح بوصفـه ناشئاً عن شراء عمل العمال بأقلّ من قيمة انتاجه — وهو سَبْقٌ واضحٌ إلى نظرية فَضْـلِ القيمة surplus value التي ظهرت بعد عَقْدين من السنين في كتابات الاقتصاديين المناهضين للريكاردية anti - Ricardian من مثل توماس هودغسكين Hodgskin ، والتي طوّرها كارل ماركس . ولكن هذه الفكرات لم تحظَ بأكثر من اهتمام يسير عندما أبْدِيَتْ للمرة الأولى . ولقد عـرَف فرانسيس بلايس Place والأوويـنيّ جورج ميودي Mudie ومينتر مورغان أيضاً بكتابات « هول » ؛ وتراسل معه كلٌّ من بلايس وسبينس . ولكن أحداً لم ينتبه كثيراً لهذا الجزء من مذهبه ، الذي يبدو للمرء — إذا رَجَعَ البَصَرَ إلى المـاضي — أهمـّها كلها بما لا يقاس . ولقد تَرِكَ لماكس بير Max Beer ، في كتابه « تاريخ الاشتراكية البريطانية » *History of British Socialism* أن يجلو الاهميةَ الحقيقية لأثره في تطوير الفكرات الاشتراكية .

الفصل الرابع

سان سيمون

بعد آثار بين Paine وغودوين وتفجّر أول حركة شيوعية عصرية بزعامة غراكوس بابوف حدثت في فرنسة ، وفي ظل حكم نابوليون ، أولى التطورات الهامة في نظرية الاشتراكية . فلم يكن ثمة ، طوال فترة ما ، بعد إحباط « مؤامرة الأنداد » ، أية امكانية لقيام أيما حركة عملية قوامها مناشدة الطبقات العمالية والاعتماد عليها ، ولم يحاول أيّ من الرجلين اللذين يُنصّبان عادةً مؤسسَيْ الاشتراكية الحديثة القيامَ بمثل هذه الحركة أو يفكر بأن يجمع حوله أتباعاً كثرتُهم الغالبة من البروليتاريا أو الطبقة العمالية . هذان الرجلان ، كلود هنري دو روفروا ، الشهير بالكونت سان سيمون (١٧٦٠ — ١٨٢٥) وفرنسوا ماري شارل فورييه (١٧٧٢ — ١٨٣٧) يشاركان روبرت اووين لقب « الاشتراكيين الطوباويين » Utopian Socialists العام ، الذي وُسّع كما رأينا ليشمل بعض نظريي القرن الثامن عشر . بيد أنهما كانا ، في حقيقتهما الجوهرية ، مِنْ نظريي الفترة التي عقبَتِ الثورة الفرنسية ، تلك الثورة التي اعتبرها كلٌ منهما — وسان سيمون بخاصة — مَعْلَماً landmark من

معالم التطور التاريخي يتطلب مواجهةً جديدة لمسألة التنظيم الاشتراكي برمّتها . وجائز جداً ان يعترض امرؤ فيقول إنه لا فورييه ولا سان سيمون يستحق ان يدعى على وجه الضبط — أكثر مما يستحق غودوين أو « بين » — « اشتراكياً » بالمعنى الذي تصطنع به هذه الكلمة ، عادةً ، في يوم الناس هذا : فأما فورييه فلأنه فكر بلغة التشارك الطوعي association لا بلغة تدخّل الدولة من أجل تحقيق ذلك ، فهو بهذا احد آباء الفكرات التعاونية Co - operative الحديثة لا أحد آباء الفكرات الاشتراكية الحديثة ؛ وأما سان سيمون فلأنه ، على الرغم من إلحاحه على ضرورة إقامة مجتمع منظّمٍ على أساس جماعي ، لم يفكر في أيما يوم بالاشتراكية كحركة تنطوي على صراع طبقيّ بين ارباب العمل الرأسماليين وبين العمال ، بل اعتبر أن لهاتين الطبقتين كلتيْهما ، وقد جمعهما معاً تحت اسم الصناعيين *les industriels* مصلحة مشتركة ضد المتبطّلين *les oisifs* — أي طبقة الاثرياء المتبطّلة المتمثلة في المحل الأول بجماعة النبلاء وجماعة المقاتلين أو العسكريين *les militaires* :

ومع ذلك فمن المتعذر تعذرًا كاملاً إقصاء فورييه أو سان سيمون عن تاريخ التطور الاشتراكي لأنهما — سواء أكانا هما نفساهما اشتراكييْن أمْ لم يكونا — كانا كلاهما من غير ريب مُلهِمَيْن لكثير من الفكرات الاشتراكية التي نشأت بعدهما .

فلنبدأ بأكبر الرجلين سناً : سان سيمون . ومن المهمّ ان نوضح من أول الطريق أنّ ثمة فرقاً كبيرًا بين سان سيمون نفسه وبين السان سيمونيين — وقد أسس هذه « المدرسة » آنفانتين Enfantin وبازار Bazard ورودريغ Rodrigues بعد وفاة سان سيمون — وأن ثمة أيضاً ، كما سنرى ، فروقاً هامة بين بعض السان سيمونيين وبعضهم الآخر ، كالفرق مثلاً بين بازار وآنفانتين وبيير لورو Leroux

مثلاً . إنّ طور السان سيمونية الاكثر « اشتراكية » كان ذلك الذي تبع موت سان سيمون مباشرة ، ويبدو أنه كان مَديناً في المحل الأول لسلطان بازار واورو ونفوذهما . وفي ظل سلطان آنفاتين الاستثنائي أمست السان سيمونية ، طوال فترة من الزمان ، ديناً مُخلِّصياً messianic أكثر منها عقيدة سياسية . وهـذا العنصر استمرّ فيها حتى النهاية على الرغم من ان الجزء الاقتصادي من المذهب استعاد في ما بعد أهميتـه الرئيسية . وفي ما سوف يلي من فقرات يحسن بالقارئ ان يدرك أني أتكلم عن سان سيمون نفسه فحسب ، لا عما فهمهُ حواريّوه من فكراتـه ومعتقداته بعد وفاته .

استهل هنري دو روفروا ، الكونت دو سان سيمون ، وهو من اسرة الدوق الشهير نفسها ، وكان يعتقد أنه واحدٌ من حَفَدَة شارلمـان المباشرين ، أقول استهل حيـاته النضالية كأرستوقراطي محبّ للحريـة . لقد حارب في صفوف الاميركيين أيام ثورتهم ، حتى إذا رجع إلى فرنسة خرج من الجيش برتبة زعيم (كولونيل) وانهمك في القيام بالمهمة الـتي استغرقت حياته كلها . وكانت قـد راعته في هذه المرحلة حاجة الانسان إلى تعزيز سيطرته على بيئته . والواقع انه كان لا يزال في أميركة عندما عرض على امبراطور المكسيك مشروعاً لربط الاوقيانوسين بقناة يحفرها — وهو ضرب من المشاريع قُدّر لأتبـاعه ، أن يُعنَوا به ، بعد وفاته ، عناية كبيرة . وحين انقلب إلى أوروبة شرع في تطبيق برنامج دقيق من الدراسة والرحـلة ، واقترح خلال مُقامه في اسبانية حفر قناة تصل مـا بين مدريد والبحر . وفيما كان منكبّـاً ، ما يزال ، على دراساته التي وطّن عزمه على التضلّع منها ، نشبت الثورة الفرنسية . وكان دوره الوحيد فيهـا هو جمع الثروة من طريق المضاربة بالبورصة ، التماسـاً المال الذي يمكّنه من وضع خبراته التي كان قـد رسمها موضع التنفيذ . كان قـد خَلُصَ إلى الاستنتاج انه في حاجة ، لكي يفهم العالم فهماً

صحيحاً ، إلى أن يعيش أكبر مجموعة ممكنة من ضروب الخبرات الشخصية المتباينة ، على أن يظل مراقباً لسير الأحداث العامة إلى أن يصبح مؤهلاً للتأثير فيها . كان قد أمسى مقتنعاً لا بأنه صاحب رسالة فحسب ، بل بأن القدر كتب له أن يكون واحداً من أعظم رجال العالم وان يوجه الشؤون البشرية وجهة جديدة ، كما قد فعل سقراط أو أي فيلسوف آخر من الفلاسفة الذين غيّروا وجه العالم . لقد اعتقد ان الجنس البشري كان يقف على عتبة تغيّر جديد ، تغيّر تطوّري عظيم — بل هو أعظم التغيرات التي عرفها العالم منذ منبثق النصرانية ، التي كان سقراط هو بشيرها عندما أعلن وحدانية الله ، ووحدة الكون ، وخضوعه لمبدأ واحد كلّي . ولكنه لم يكن قد تيقّن بعدُ أيّ شيء كانت هذه الرسالة فوقف نفسه لاكتشاف ذلك من طريق دراسة الناس والأشياء، ومن طريق دراسة العلوم — فوق هذا كله — وسير الأحداث بعد الثورة . كانت مهمته ، كما صاغها هو ، هي البحث عن مبدأ قادر على توحيد جميع العلوم وبذلك يتيح للجنس البشري معرفة مستقبله على نحو مسبق واضح ، بحيث يصبح الناس قادرين ،بفهم، على رسم خط سيرهم الجماعيّ وفقاً للناموس الكوني الذي تجلّى لهم . لقد استحوذت على ذهنه ، في هذه المرحلة ، فكرة الوحدة هذه التي تراءت له آنذاك وحدةَ معرفةٍ في المقام الأول — ولم تكن هذه الوحدة غير تركيب ضروريّ synthesis وامتداد للتقدم الكبير الذي تمّ منذ بايكون وديكارت في فروع العلوم الطبيعية ذات الصبغة التخصصية المتعاظمة وفي فهمنا للانسان بالذات . وفي هذه المرحلة كان سان سيمون مديناً إلى حد بعيد لـ « دالامبير d'Alembert وكوندورسيه Condorcet اللذين استمد منهما ايمانه باتخاذ العلم التطبيقي أساساً للتنظيم الاجتماعي ومفهومَهُ للتطور التاريخي بوصفه ظاهرةً تقوم على تقدّم المعرفة الانسانية .

وكان سان سيمون قد بلغ الثانية والاربعين من العمر ، وكان

نابوليون قد أمسى سيد فرنسة ، عندما شرع يكتب ويؤلف . وأقدم مؤلفاته (رسائل مقيم في جنيف عام ١٨٠٢ *Lettres d'un habitant de Genève* ومقدمة لأعمال القرن التاسع عشر العلمية عام ١٨٠٧ — ١٨٠٨ *Introduction aux travaux scientifiques du 19 em siècle* وتخطيط لانسيكلوبيديا جديدة عام ١٨١٠ *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie* ، ومذكرات حول علم الانسان عام ١٨١٣ *Mémoires sur la science de l'homme* ؛ ومذكرة حول الجاذبية الكلية عام ١٨١٣ *Mémoire sur la gravitation universelle*) تمثّل كلها توسيعات لفكراته عن عصر العلم الجديد . إنه يناشد فيها العلماء *les savants* على اختلاف ضروبهم ان يتحدوا حول استشراف شامل لحقل الشؤون البشرية لخلق علم تصح تسميته « علم البشرية » **science of humanity** ، وأن يسخّروا فهمهم لتعزيز الرفاهية الانسانية . كان مفهومه « للعلم » قد اتسع قبل ذلك وتعدّى نطاق « العلوم » كما كانت تُفْهم عادةً ، فاذا به يعتنق عالَمَ المعرفة كله . لقد ذهب إلى القول بأنه يجب ان يكون ثمة علم أخلاق يبحث في الغايات ، كما يجب أن يكون ثمة علمٌ طبيعي نافع يعنى بالوسائل — أي بسيطرة الانسان على بيئته . وإلى هذا ، فأن الفنون الجميلة ما لبثت ، هي والفنون التطبيقية أيضاً ، ان احتلت في تفكيره مكاناً إلى جانب الفرعين الآخرين من شجرة المعرفة . لقد استشعر أن الانسانية في حاجة إلى معرفة كلّية مُعَبَّر عنها في أشكال كبرى ثلاثة هي : الفنون ، والعلوم الطبيعية ، وعلم الأخلاق . وهذه الاشكال الثلاثة في حاجة إلى أن يُضَمّ بعضها إلى بعض وتصنّف تصنيفاً نظامياً في « انسيكلوبيديا جديدة » تعبر عن روح العصر الجديد كما عبّرت « الانسيكلوبيديا » القديمة عن روح عصر دالامبير وديديرو ؛ وهي في حاجة أيضاً إلى ان تجسّد تجسيداً مؤسّساتياً **institutional** في أكاديميات كبرى لأهل الفن ، ولعلماء

الطبيعة ، ولعلماء الاخلاق أو الاجتماع . والشكل المقترح لهــذه الاكاديميات تفاوت بين حين وآخر في مؤلفات سان سيمون ؛ ولكن الفكرة الرئيسية ظلت هي هي لم تتغير . ولقد ناشد نابوليون ، الذي كان قد أنشأ أكاديمية للعلوم الطبيعية ، أن يقيم البنية structure الجديدة برمتها . وإذا كان سان سيمون لم يُرِد لهذه الاكاديميات ان تحل محل الحكومة نهائياً فقد أراد لها ، على الاقل ، ان تصبح القوة الموجهة الحقيقية للمجتمع الجديد .

ووراء هذه المشاريع تكمن فلسفة التاريخ الكلية التي كان سان سيمون يُعدّها على نحو تدريجي . كان قد أعلن قبل ذلك ، في شيء من الذعر ، ان الثورة الفرنسية الكبرى لم تؤدِّ رسالتها التي كانت في رأيه ضرورة إكمال عمل عظيم هو تدمير المؤسسات البالية ، وأنها اخفقت في تحقيق أيما شيء إنشائي constructive بسبب من فقدان مبدأ موحِّد . إن تاريخ الانسان ، كما رآه سان سيمون ، ينقسم إلى حقب متناوبة alternating من الانشاء والنقد أو التدمير . وفي جميع المراحل كانت حاجة الجنس البشري ماسّة إلى بِنيةٍ اجتماعية تتناسب والتقدم الكبير الذي حُقِّق في دنيا « الأنوار » les lumières أو المعرفة المستنيرة ؛ والمؤسسات التي كانت صائبة ونافعة في مرحلة من مراحل التطور البشري انقلبت بعد ان حققت غايتها إلى مؤسسات خاطئة ضارة ، ولكنها ظلت متشبثة بالحياة بعد أدائها رسالتها وراحت تقاوم إحداث التغيرات الضرورية . ومثل تورغو Turgot وكوندورسيه Condorcet ، الذي تأثر سان سيمون تأثراً عميقاً بكتابه « تخطيط » *Esquisse* ، كان سان سيمون ذا ايمان راسخ بحتمية التقدم البشري . لقد كان شديد الثقة بأن كل مرحلة إنشائية كبرى في تطور الجنس البشري تقدّمت سابقاتها تقدّماً كبيراً . وكان اهتمامه ، شأن كثير من فلاسفة التاريخ الآخرين ، مقصوراً على العالم الغربي : لقد اسقط

الشرقَ من حسابه كشيء لا يستحق دراسة جدية ، لأن الناس هنــاك كانوا لا يزالون في « طفولة » التقدم . أما بالنسبة إلى الغرب فقد ميّز ما بين حقبتين انشائيتين كبيرتين – عالم العصور الكلاسيكية القديمــة ، الممثّل بالحضارة الاغريقية الرومانية ، وعالم النصرانية الوســيطيــة mediaeval ؛ ولم يكن لديه أيما ريب في ان الحقبة الثانية قد مثّلت، بسبب من مفهومها للوحدة المسيحية المتجسّدة في الكنيسة ، تقدّماً هائلاً بالنسبة إلى تنظيم العالم القديم الذي غلبَتْ عليه السِّمة العسكرية . لقد اطرى الكنيسة الوسيطية اطراء بالغاً ذاهباً إلى انها قد أشبعت على نحو رائع حاجاتِ عصرهــا ، بوصفها نفوذاً اجتماعياً وتربوياً على وجــه أخصّ ؛ ولكنه اعتبر ، في الوقت نفسه ، ان انهيارها كان نتيجــة حتمية لاخفاقها في تعديل نفسهــا وفقــاً لحاجات عصر جديد من التقدم العلمي . وعنده أن حقبة ثالثة كبيرة ، قائمة على تقدم الانسان في حقل العلم ، كانت على وشك الانبثاق ؛ وان القرون الــتي تلت عهد الإصلاح الديني (وقد دعاه عهد الانشقاق في الكنيسة) كانت فترة ضرورية من الإعداد الانتقاديّ والتهديمي لظهور المجتمع الجديد . فمن لوثر إلى فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر انهمك النــاس في اقتلاع الخرافات البالية بعد أن أصبح من المتعذر التوفيق ما بينها وبين دروس المعرفــة المندفعة في جادة التقدم . ولكنْ في مرحلة التهديم هذه ، كما في القرون الوسطى الــتي تَلَتْ بلوغ العالم القديم أوج مجده ، كان الجنس البشري قد أضاع وحدته وأضاع حسّ الوحدة عنده . وهكذا تعين على الانسان الآن أن يبحث عن مفهوم جديد موحّــد ، وان يبني النظام الجديد على أساسه . وحسِبَ سان سيمون ، طوال فترة من الزمان ، أنه عثر على هذا المفهوم في قانون الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن ، وتلك كانت هي الفكرة الرئيسية في رسالته عن « الجاذبية الكلية » . ولكن هذه « اللغة » ما لبثت ان اختفت من كتاباته ليحلّ محلها مفهوم اجتماعيّ أصفى يقول بتوحيد

المعرفة وفقاً لقانون مفرد يَنْسَخ كل ما عداه .

القانون الكلّي ! القانون والنظام ! لقد كان كَلِفاً بهما معاً ، وكان يستشعر كراهية شديدة لفوضى الثورة والحرب . لقد رغب في حقبة جديدة من السلم يتجسّد فيها نظام عالميّ يُخْضع نفسه لقانون مشترك . ولكنه لم يكن قد توصل بعدُ إلى صياغة مظاهر مذهبه السياسية في شيء من الدقة . كان مَعْنيّــاً بالفلسفة الكامنة وراءه ، والتي يجب أن تكون عملية وعلمية ، على نقيض الميتافيزيقية التهديمية الـتي طبعتِ الفـترة المشرفة على الانقضاء . وعلّق آماله ، في وقت من الاوقات ، عـلى نابوليون راجياً أن يقود الركب نحو هذا النظام الموحّد ، على الرغم من أنه قال لنابوليون — حتّى في أوج إعجابه به — إنه لا يستطيع أن ينشيء أسرة حاكمة أو يؤسس نظاماً باقيـاً على قواعد من الفتح العسكري . وفي المرحلة التالية من تطوره نجده يصوغ في كتابه « حول اعادة تنظيم المجتمـع الاوروبي » (١٨١٤) *De la réorganisation de la société européenne* الذي وضعه بالاشتراك مـع المؤرخ اوغوستين تيبري **Thierry** ، خطةً لأوروبة اتحادية (فدرالية) قوامهـا تحالف بين فرنسة وبريطانية العظمى بوصفهما البلدين القادرين على توجيه أوروبة وهدايتها — فرنسة في حقل الافكار العظيمة ، وبريطانية العظمى في حقل تنظيم الصناعة لتحسين قَدَر الانسان .

وكان سان سيمون قد أنجز الآن رسم الخطوط الاساسية لمفهومه للنظام الاجتماعي الجديـد ، الذي يجب ان يقوم ، في رأيه ، على أساس من فنون السلم بوصفها الوسيلة إلى تحسين قَدَر الانسان . تلك هي الفكرة الرئيسية الـتي تطوّرت فأصبحت الفكرة المهيمنة على كتاباته بعد عـام ١٨١٥ . فقد كانت الحضارات السالفة ، في مؤسساتها المدنية ، خاضعة للعـامل العسكري . وكان ذلك كسباً ذا شأن ما بقيَ العسكريون ، كما كانت الحال في ظل الاقطاعية ، هم أيضاً المسيطرين الأكفاء عـلى

الانتاج المتمثل في الدرجة الأولى في الفنون الزراعية . ولكن الطلاق ما لبث ان وقع ، بعد القرون الوسطى ، بين النبلاء الذين كانوا معْنيين في المقام الأول بالحرب وباستغلال المنتجين استغلالاً سلبياً وبين الصناعيين *les industriels* الذين طوّروا الفنون الأنتاجية في ظل مشاريع خاصة غير متناسقة من غير أن يُمْنَحوا اعتبارًا prestige اجتماعياً يتفق ومواهبهم . وكان العصر العصيب المنقضي منذ قريب قد طُبِع ، في انكلترة ، بوجه خاص ، بنهوض الصناعيين *les industriels* وبنزاع متعاظم بين دعاوى المتبطلين *les oisifs* — أي الطبقات القديمة ذات الامتياز — الاجتماعية ، وبين الخدمات الحقيقية التي أدتها الطبقة الصناعية للمجتمع. وكان الوقت قد حان ، الآن ، لتسليم مقاليد المجتمع للصناعيين وللقضاء على سيطرة المتبطلين — أي النبلاء والجنود . ليس هذا فحسب ، بل إن تنظيم المجتمع يجب أن يُعْهَد به ، في المستقبل ، إلى الصناعيين ابتغاء الترفيه عن « الطبقة الاكثر عدداً والأشدّ فقرًا » *la classe la plus nombreuse et la plus pauvre* في حين ان المكافآت يجب أن توزّع على كل امرئ وفقاً لقدرته كما تبدو في خدماته العماية لقضية الرفاهية الانسانية .

ولم يكن في هذا كله اىما عنصر ديموقراطي . لقد أصرّ سان سيمون إصرارًا موصولاً على ان المجتمع يجب ان ينظم لمصلحة الفقراء ورفاهيتهم ، ولكنه كان ضعيف الثقة إلى ابعد الحدود ، بـ « حكم الغوغاء » بوصفه منطوياً على سيطرة الجهل على المعرفة ، بعد ان روّعته الفوضى التي ادى اليها ذلك الحكم خلال السنوات التي تلت عام ١٧٨٩ . لقد رغب سان سيمون في ان تكون السيطرة للمعرفة ؛ وأصرّ على ان القادة الطبيعيين للفقراء الكادحين هم الصناعيون الكبار ، وأصحابُ المصارف بخاصة ، الذين يزوّدون الصناعة بالاعتمادات المالية ، وبذلك ينهضون بمهمة التخطيط الاقتصادي . ولم يكن لديه أدنى شك في ان الصناعيين الكبار ، إذا ما

مُنحوا السلطة بوصفهم زعماء المجتمع الجديد ، خليقٌ بهم ان يكونوا أوصياء على الفقراء ويعملوا على أساسٍ من وصفهم ذاك ، من طريق زيادة الانتاج ، وتوسيع القوة الشرائية ونَشْرها ، وبذلك يرفعون مستوى الرفاهية العام . ولسنا نجد عند سان سيمون ههنا أيما إيماءة إلى عداوة محتملة بين الرأسمالي والعامل ؛ ذلك بأنه برغم تسليمه بأن ارباب العمل الرأسماليين يتصرّفون فعلياً بروح من الانانية الفردية واثقٌ ثقة راسخة من ان مردّ ذلك إلى انهم يعملون في مجتمع فاسد مستسلم للأنانية بسبب من استشرافه **outlook** الخَطِر ، وواثق من ان الصناعيين الكبار ، إذا ما مُنِحوا المسؤولية والمعرفة المُوَحَّدة معاً ، سوف يعملون بروح من التضامن مع سواد الطبقة الصناعية الأعظم . إن سان سيمون ليضيق ذرعاً بفكرات الحقوق الفردية أو الحريات ، فهو يمجّد النظام بوصفه الشرط الأساسي للتنظيم الاجتماعي العلمي ، واهتمامه بإسعاد الناس اقلّ بكثير من اهتمامه بدفعهم إلى القيام بعملٍ صالح . ولعله اعتقد ان ذلك خليقٌ به ان يُدخل السعادة على قلوبهم ، ولكن الابداع **creativeness** ، لا السعادة ، كان هو هدفَهُ الرئيسي .

وهكذا عمد سان سيمون إلى توحيد الطبقات الصناعية ضد المتبطلين *les oisifs* ، وبخاصة ضد « جماعتَيْ النبلاء » في فرنسة — جماعة النبلاء القديمة وجماعة النبلاء الجديدة التي خلقها نابوليون والتي شكلت في عهد عودة آل بوربون إلى العرش قوة موحّدة مناهضة للاصلاح الاجتماعي **anti - social** . وبعد عام ١٨١٥ حاول سان سيمون — وقد ارتضى عودة آل بوربون إلى العرش وناصَرَ النظام الملكي كرمز للوحدة والنظام — أن يقنع الملك بالتحالف مع الصناعيين *les industriels* ضد النبلاء والعسكريين ، حاثاً لويس الثامن عشر على ان يعهد في مهمة وضع الميزانية — أي ضبط مالية البلاد — إلى مجلس مؤلف من الصناعيين البارزين الذين كان يُفْتَرَض فيهم ان يخطّطوا مشاريع ضخمة للاشغال العامة ولتوظيف

الاموال توظيفاً منتجاً . وكان سان سيمون يقدّر لخططه التوحيدية هذه ان تتطوّر في سرعة لتصبح ، بعدُ ، وحدةً دولية ، على أساس من تعاونٍ رأسمالي في سبيل تنمية اقتصادية عالمية .

بيد أن سان سيمون كان يعي وعياً حسناً أن التطوير الاقتصادي لم يكن وحده ما تحتاج اليه البشرية ؛ فقد كان للفنون وللعلوم الاخلاقية أيضاً دورٌ أساسيّ ينبغي ان تمثّله . لقد ذهب إلى ان الصناعيين يجب أن يهيمنوا على الشؤون المالية وان تكون لهم الكلمة الأخيرة في تقرير ما ينبغي عمله ، ولكنه أكد على أنهم يجب أن يلتمسوا النصح عند العلماء *les savants* وأهل الفن الذين يتعين عليهم ان يتعاونوا على توجيه المجتمع وجهةً واضحة في دنيا الغايات . وفي هذا الصدد وضع سان سيمون أعظم التوكيد على التربية ، التي تقضي خطتُهُ بأن يتفرّد العلماء *les savants* في السيطرة عليها ، وبأن تُبْنَى (أي التربية) على أساس من تعليمٍ أوّلي شامل مقصودٍ به مَذْهَبَة **indoctrination** الشعب كله بنظام صحيح من القيم الاجتماعية يتفق وتطوّر « الانوار » *les lumières* أو المعرفة المستنيرة . كان مقتنعاً بأن المجتمع محتاج ، لكي يعمل على الوجه الافضل ، إلى أساس مشترك من القيم التي اعتبر سان سيمون أن مهمة صياغتها في قانون تربوي وسلوك اجتماعي منوطة بعلم الاخلاق . ففي القرون الوسطى كانت الكنيسة تنهض ، في دنيا الاخلاق ، بهذه الوظيفة الموحّدة — الكنيسة التي كانت قد خلقت وحدة « العالم المسيحي » الحقيقية ، واخضعت عملية التطور الدنيوي لسيطرتها العامة من خلال نفوذها الغامر على الشعوب النصرانية جميعاً . كانت المعتقدات المسيحية قد أمست الآن زياً عتيقاً ، ولكن المجتمع كان لا يزال محتاجاً ، بقَدْر احتياجه في اما وقت مضى ، إلى توجيه روحيّ مشترك يتعين علينا التماسُهُ في شموليّة *universitas* المعرفة العلمية أو كلّيتها .

وهذا يقودنا إلى الطور النهائي من أطوار نشاط سان سيمون الكتابي ، المتجسد في مؤلّفه الاخير ، « النصرانية الجديدة » *Le Nouveau Christianisme* الذي لم يقدّر لصاحبه أن يُتمّ غير القسم التمهيدي منه . كان سان سيمون قد أخذ يعي أكثر فأكثر عدمَ كفاية العقل وحده كدافع إلى العمل الاجتماعي ، والحاجةَ إلى تجنيد « العواطف » أيضاً لخدمة التقدم الاجتماعي . وشاء سان سيمون لنصرانيته الجديدة أن تُجسّد في كنيسة تهيمن على التعليم وتصوغ قانون السلوك الاجتماعي والمُعتَقد على أساس من إيمان قويّ بالله بوصفه مشرّع الكون الأسمى . لقد تطلّع إلى دين جديد ، خلْوٍ من اللاهوت ، قائم على أساسٍ من المرحلة التي تمثّل آخر ما بلغه تطور العقل البشري ، لا من حيث هو فكر فحسب بل من حيث هو إيمان بمستقبل الانسانية أيضاً .

وحَسْبنا هذا المقدار من الكلام على سان سيمون نفسه الذي خلّف ، وهو على فراش الموت ، مفهومه هذا الخاص بنصرانية جديدة مبنية على « العلم » ، تراثاً لجماعة الحواريين الصغيرة الذين التفّوا حوله آخر الأمر . والواقع أنه عمِلَ طوال حياته ، وحتى أيامه الاخيرة ذاتها ، من غير أن يحظى بأيما تقدير ، تقريباً ، وفي غمرة من فقر مدقع خلال فترة غير يسيرة من الزمان . ولكنه بدأ يجد آخر الأمر ، في المجتمع الفرنسي المشوّش خلال العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، آذاناً مصغية ومريدين وحواريين . أما ما فهموه من مذهبه فذلك ما سنراه عما قريب . ولكن علينا ان نقول أولاً كلمة اضافية عن فكرات سان سيمون نفسه على سبيل التلخيص .

إن الثورة السياسية والثورة في دنيا الفكر البشري يجريان ، حسب تفسير سان سيمون للتاريخ ، جنباً إلى جنب ، فاذا بكل اضطراب سياسي عظيم تَعقُبه على الفور ثورة في موقف الناس من مشكلات الاخلاق والعلم . وهكذا أظهرَ سان سيمون ان الثورتين الدينية والفلسفية المعزوّتين

إلى لوثر وديكارت إنما انطلقتا بُعَيْد الانهيار السياسي الذي ألمّ بالعالم الوسيطيّ mediaeval مباشرة . وبيّنَ ان نيوتن صاغ فلسفته العلمية غداةَ الحرب الاهلية في بريطانية العظمى ، وأن اولك Lock كان ، في تأملاته الفلسفية ، هو الشارح للثورة الانكليزية عام ١٦٨٨ . واستشعر سان سيمون في كثير من الثقة ان الثورة الفرنسية كانت نقطة تحوّل في التاريخ على نطاقٍ أعظم بكثير ، وأنها احتاجت ، لكي تبلغ كمالها ، إلى ثورة علمية تضاهيها من حيث المدى والأثر . والواقع ان سان سيمون كان ، يوم كتب مؤلّفه « مقدمة لأعمال القرن التاسع عشر العلمية » *Introduction to the Scientific Labours of the Nineteenth Century* (١٨٠٧–١٨٠٨) نصيرًا متحمساً لنابوليون ، وقد رأى في فتح العالم على يده ، بوصفه مُرْسَل الثورةِ الفرنسية ، الاساسَ الرئيسي لاقامة النظام العلمي الجديد . كان على مثل اليقين من ان الفرنسيين خليقٌ بهم ان يهزموا الانكليز ، ولقد اعتبر هزيمة انكلترة هي العاقبة التي لا ريب فيها لكل تحدٍّ للسيطرة النابوليونية على العالم . بيد أنه لم يحسب أن سيطرة نابوليون على العالم سوف تستمرّ ، أو ان امبراطورًا من الأباطرة سوف يَخْلُفه . على العكس ، لقد ذهب إلى القول بأن فجر حقبةٍ جديدة سوف يطلّ على الانسانية حالما يُتمّ نابوليون ما نَدَبَ له نفسه من إزاحة نفايات العالم القديم وسقط متاعه ، حقبةٍ جديدة يكون فيها « المنتجون » و « رجال العلم » و « أهل الفن » — الطبقات « النافعة » الثلاث — لا الحكّام ومَنْ اليهم ، هم منظّمي المجتمع الجديد المؤسس على دعائم من العلم . وإنما عَنَى سان سيمون بـ « أهل الفن » شيئاً أكثر بكثير من المشتغلين بالفنون الجميلة . لقد أدرج تحت هذه الزمرة ، مثلاً ، جميع « الادباء » و « العلماء » في كل حقل ما خلا حقل العلم الطبيعي . ولكنه أسند الدور الرئيسي ، في المجتمع الجديد ، إلى « الصناعيين » لا إلى « أهل الفن » . ولقد اعتبر القرنَ التاسع عشر

مُسْتَهَلاً لحقبة جديدة عظيمة ، هي حقبة علم الطبيعة التطبيقي . وحسب أن الفنون لن تستطيع ان تلعب ، في مثل تلك الحقبة ، غير دور ثانوي ، على الرغم من أهميته . ولقد تأثر سان سيمون ، كما رأينا، تأثرًا عظيماً بتأملات كوندورسيه في ما يتصل بتقدم الروح البشرية وقابلية المجتمع البشري لبلوغ الكمال . بيد أنه اختلف عن كوندورسيه في أنه لم يتطلع إلى مجتمع مكتمل في جميع مظاهره بل تطلّع إلى مجتمع يعوّض فيه عن الانحطاط في مَلَكات الخيال بنموّ الروح العلمية . وعلى أية حال ، فهذه الفكرة تبدو وكأنها لا تنسجم كل الانسجام مع إلحاحه على ان تحديد الغايات التي يتعين على رجال العلم ان يسعوا بسبيلها هو من مهامّ أهل الفن دون غيرهم ، أو مع تمجيده للروح الابداعية في الانسان بوصفها المصدر الحقيقي للتقدم . والحق ، في ما يبدو لي ، أنه اعتبر المخترعين ورجال العلوم التطبيقية فنانين إبداعيين في نطاق دائرتهم الخاصة ، وذهب إلى أنهم سوف يضطلعون ، في الحقبة الجديدة ، بأشياء كثيرة كانت في مرحلة سابقة من مراحل التطور البشري جزءاً من اختصاص الفنانين الابداعيين .

ذلك كان هو أساس « اشتراكية » سان سيمون — بقَدْر ما نستطيع القول انها كانت اشتراكية . ففي جذور مذهبه نفسها نجد الفكرة القائلة بأن مهمة الانسان وواجبه الاساسيين هما العمل ، وبأن الاحترام لن يُضْفَى ، في ظل النظام الاجتماعي الجديد ، على امرئ ما إلا بمقدار الخدمة التي يسديها إلى المجتمع من خلال العمل . وبهذا النوع من النظر جَزّ جميع امتيازات العالم القديم الذي أقرّ حقّ فريق من الناس في العيش المتبطّل ، وقدّم بدلاً عنها الرأي القائل بأن الاعتبار prestige يجب أن لا يُمْنَحَ إلا وفقاً للخدمات التي يؤديها كل امرئ . بهذه الروح تصوّر أن حق الملْكية الخاصة لن يُعَمَّر إلا على شكل حق المرء في السيطرة على الممتلكات بنسبة مقدرته على اصطناعها

في الأغراض الصالحة . إن العـامل التقنيّ والمنظم البارع سوف ينعمان بحق الملْكية وفقـاً لمَقْدَراتهما المتعددة الموضوعة في خدمة الجمهور ؛ وجميع المنتجين ، ابتداءً من هذين إلى العمال غير البارعين ، سوف يملكون حقوقاً مدنية بفضل العمل الذي يؤدّونه . وكما ذكرنا سابقاً ، فأن سان سيمون لم يوجّه رسالته إلى الطبقة العاملة من دون مستخدِميها . ولم يُشِرْ هذه الطبقة على اولئك المستخدمين . على العكس ، لقد ناشد جمهرة المنتجين برمّتها ان تَقْبل شروط الانتاج المنظّم على اساس علميّ وان تتعاون تعاوناً عمليّـاً ، وفقاً لمَقْدَراتها الكثيرة ، على توسيع الانتـاجية **productivity** الاجتماعية . لقد أصرّ إصرارًا موصولاً على أن زعامة الطبقة الصناعية سوف يُعْقَد لواؤها للصناعيين الكبار *les grands industriels* — لأولئك الذين أظهروا قُدْرتهم كمنظمين للأنتاج ؛ ومن بين هؤلاء أسند الدور الرئيسي إلى أصحاب المصارف ، معتبرًا انهم يتمتعون بأوسع مقدرة على تخطيط الشؤون الاقتصادية . لقد فكّر في أصحاب المصارف من حيث مقدرتهم ، قبل كل شيء ، كمموّلين صناعيين يقدّمون سُلفاً رِسْمالية إلى المنتجين وبذلك يقرّرون مستوى الاستثمار الرِّسمالي وتوزيعه . ولم تكن لدى سان سيمون فكرة عن أي عداء أساسي بين المستخدِمين والمستخدَمين ؛ ولقد طالما تحدّث عن هاتين الفئتين بوصفهما تشكّلان معـاً طبقة مُفْردةً ذات مصلحة مشتركة، طبقة مستقلة عن كل من يدعي لنفسه الحق في العيش من غير ان يؤدي عملاً نافعـاً وعن جميع الحكام والقادة العسكريين الذين ناصروا حكم القوة بدلاً من ان يناصروا حكم الصناعة السلمية . وبعد وفاته فحسب ، استنتج حواريوه من هذه المبادئ ذلك الاستنتاج القـائل بأن الثروة الوطنية يجب ان تُمتلك على نحو جماعي لكي تكون الدولة قادرة على وضعها في أيدي اولئك الذين يستطيعون استعمالها على الوجه الأكمل .

وهكذا ذهب سان سيمون إلى القول بأن القوى الاجتماعية الجديدة التي

أطلقتها الثورة السياسية والتقدم العلمي من عقالها تستدعي على نحو إلزاميّ تنظيمَ الانتاج تنظيماً مخطّطاً وتوجيهه وفق مقتضيات المصلحة العامة. كان اولَ من رأى ، في وضوح ، اهميةَ التنظيم الاقتصادي الغامرة في شؤون المجتمع الحديث وأول من أكد مكانة التطور الاقتصادي الرئيسية كعامل مؤثّر في العلاقات الاجتماعية . وكان هو أيضاً السبّاق ، بين كثير من الباحثين ، إلى التفكير في السير على النهج الدقيق الـذي اختطه آنسيكلوبيديّو القرن الثامن عشر العظام بالعمل على إصـدار « انسيكلوبيديا جديدة » خليقٍ بهـا أن تجمع بين دفّتيها ثمرات العلم الجديد ودروسه كلهـا ، وان تنتهي بهـا إلى غاية معيّنة على ضوء الاخلاقية الاجتماعية الـتي تنطوي عليها . والواقع ان فكرة اخراج مثل هذه « الانسيكلوبيديا الجديدة » العظيمة هيمنت على نشاط سان سيمون كله . ولقد طمح إلى ان تـتمّ ، جنباً إلى جنب مع اعادة التـكامل الفكريّ هذا ، إعادةٌ لوحدة المجتمع الغربي التي فُقدت منذ عصر الاصلاح الديني. **Reformation** وعلى هذا الأساس انكب سان سيمون على وضع مشروعه الخاص باقامة الوحدة الدولية من طريق تحقيق الاتحاد الفيدرالي الأوروبي ، وكمّل في مؤلفاته المتـأخرة . فكرته القائلة بـ « النصرانية الجديدة » **New Christendom** ، هذه النصرانية التي زعم انها سوف تحلّ محلَّ أديان الماضي البالية . والحق أن تغيّراً ضخماً كان قد طرأ على فكراته في هذه المسألة ، ولكن تفكيره هذا نهض ، برغم ذلك ، على أساسٍ واحد لم يتغيّر . كان قـد تطلّع في عهده الأول إلى دين علمي وضعيّ **positive** بالكلية قائمٍ على أساس من فيزيائيّة *physicisme* خالصة ، لا على ربوبيّة *déisme* العصور الخالية ، دينٍ ليس هو من غير لاهوت فحسب ، ولكنه من غير إله أيضـاً ، على الرغم من انه كان لا يزال خاضعاً لفكرة « الواحد الأحد » الرئيسية كما تتجلى في ناموس الطبيعة الكلّي . ثم إن شيئين اثنين ألمّا بتفكيره . لقد انتهى إلى

الاعتقاد بأن الكثرة ، على خلاف القلة المستنيرة ، لم تصبح بعدُ مستعدةً للاستغناء عن فكرة الالـه الشخصي ، وأن علينا ان نجيز للربوبية *déisme* ان تستمر ، بالنسبة إلى افراد هذه الكثرة ، كرمز لوحدة الطبيعة . ولكنه شرع ، أيضاً ، يدرك قُصور **inadequacy** « دين العلم » الجديد كما تَصَوّره بادئ الأمر بلُغَةٍ فكرية خالصة بوصفه « العلم » — « علم الاخلاق » و « علم الطبيعة » في آنٍ معاً — وشرع يؤكد أهمية العلم الأخلاقي بوصفه عالَمَ الغايات الذي تنطوي تحته العواطف والفِكْر جميعاً . وهذا التغير الطارئ على تفكيره جعلَهُ على استعداد لقبول الربوبية ، لا كمجرد رمزٍ انتقاليّ **transitional** ، ولكن لقيمتها الذاتية **in its own right** ، ولمنح اهل الفنّ حيّزاً أكبر في الشؤون العملية ، جنباً إلى جنب مع العلماء *les savants* — محتفظاً بالمكانة العليا للصناعيين *les industriels* دون غيرهم .

ولسوف نرى ان سان سيمون كان ، في آرائه المبكرة ، هو الرائد الذي اهتدى اوغوست كونت **Comte** بهديه — « كونت » الفلسفة الوضعية **Positive Philosophy** لا « كونت » السياسة الوضعية *Politique positive* التي طلع بها في ما بعد . والحق ان وضعانية **positivism** «كونت» كانت في جوهرها ثمرة طبيعية لفكرات سان سيمون ؛ وان اول مؤلَّف من مؤلفات « كونت » كُتب باشراف سان سيمون ، فيما كان « كونت » يقوم منه مقام السكرتير والتلميذ . ولقد كره « كونت » أن يُذَكَّر بذلك . فانفصل عن سان سيمون في فترة مبكرة ، وبخاصة بسبب من اعتراضه على المظهر الديني الذي غلب على مذهب سان سيمون المتأخر . ومع ذلك فقد عاد هو فأخذ بوجهة نظر اتسمت إلى حد كبير بسمات مذهب « النصرانية الجديدة » الذي قال به سان سيمون ، وردّد صدى مفهوم سان سيمون « للعلماء » بوصفهم موجهي التربية ومستشاري الدولة .

وفي الشؤون الاقتصادية نادى سان سيمون ، من غير ما وعي لأيما صراع مقبل بين الرأسماليين والعمال ، بوحدة المصالح التي تشد الطبقات المنتجة ، بعضها إلى بعض ، وتدعوها إلى الوقوف صفاً في وجه اللامنتجين الطفيليين ، على أساس من سيطرة المجتمع على وسائل الانتاج وإدارتها بالمؤهلات العلمية والتجارية الضرورية . لقد آمن بمكافآت غير متساوية تتفق والفروق الحقيقية في نوعية الخدمات ، ودعا — على أساس من الكفاءة — إلى إقامة سلطة موجهة مخططة وتزويدها بسلطات ضخمة . ولقد ذهب ، شأن بابوف ، إلى ان المجتمع ملزم بتأمين العمل للجميع ، وان الجميع ملزمون بالعمل من اجل المجتمع ، كل حسب كفاءته وقدرته — لمصلحة « الطبقة الاكثر عدداً والاشد فقراً » دائماً . وبرغم أنه لم يقل بالحرب الطبقية فقد شجب ، في كثير من القوة ، الاستغلال الذي أخضع له العمال في ظل النظام القائم الذي يقر حقوق الملكية ، وسبق ماركس إلى الاعتقاد بأن صلات الملكية التي يدعمها اما نظام اجتماعي إنما تضفي عليه صفته الأساسية في مختلف مظاهره الرئيسية . لقد آمن أيضاً ، مثل ماركس ، بأن المجتمع البشري يتقدم ، في سير التاريخ ، نحو نظام تشارك **association** كلي ، وقال بأن « نظام التشارك الكلي » الجديد هذا سيكون هو الضمانة للسلم وللتطور التقدمي .

بيد أن من الخطأ الفادح ان نحسب ان وجهة نظر سان سيمون في التطور التاريخي تشبه وجهة نظر ماركس في ذلك شبهاً بعيداً . صحيح أنه أكد على أهمية العوامل الاقتصادية ، ولكنه اعتبرها في الأساس نتائج لا أسباباً . والتغير الاقتصادي ، عند سان سيمون ، هو حصيلة الاكتشاف العلمي ، وجذور التقدم البشري كامنة ، عنده ، في تقدم المعرفة ، والمكتشفون الكبار هم صانعو التاريخ الرئيسيون . لقد تأثر ماركس ، من غير ريب ، تأثراً كبيراً بسان سيمون في تكوين نظريته في الحتمية

determinism التاريخية ، ولكنها كانت نظرية مختلفة عن فكرات فلأن سيمون اختلافاً جذرياً .

وهكذا فأن مساهمة سان سيمون العظمى في النظرية الاشتراكية تتمثل في إلحاحه على ان الواجب يقتضي المجتمع ، من طريق دولة متطورة يسيطر عليها المنتجون *les producteurs* ، أن يخطط وينظم الافادة من وسائل الانتاج لكي تجاري ، على نحو موصول ، موكب الاكتشاف العلمي . وإلى هذا فقد سبق مذهبه الفكرات الحديثة عن التكنوقراطية * **technocracy** في إلحاحه على الدور الرئيسي الذي ينبغي إسناده إلى الخبراء والمنظمين الاقتصاديين من دون رجال السياسة وممثلي سائر الطبقات اللامنتجة الذين ينبغي أن يفرد لهم مكان ثانوي في مجتمع الغد . ان الذي يهم الانسانية ، في اعتقاد سان سيمون ، ليس هو السياسة ولكن انتاج الثروة بمعنى واسع إلى درجة تجعل هذا الانتاج شاملاً ثمرات الفنون والعلم إلى جانب ثمرات الصناعة والزراعة جميعاً . لقد رفض مذهب السعادة القصوى الذي نادى به أصحاب « مذهب المنفعة » **Utilitarians** ، على أساس من ان هذا المذهب يترك للحكام مهمة تقرير ما الذي يجعل الناس سعداء ، وطالب بأن يعترف بالانتاج الكبير غاية أو هدفاً للتنظيم الاجتماعي على أساس من ان هذا إذا تم ، خليق به أن يتيح للناس أعظم قدر من الحرية للتمتع بالرضا والارتياح في عملهم ، وعلى أساس من ان اختيار الحكام لن يكون مبنياً عندئذ على قواعد تافهة واغلة من ضروب الاغراء السياسي بل مجرد مسألة اختيار ملاك الأمر فيه الكفاءة التقنية المثبتة . وذهب إلى القول بأن تبني مثل هذا التنظيم قمين بأن يمكن المجتمع من تحقيق الوفرة **plenty** والرخاء للجميع . وطبيعي ان مفهومه للحقوق الاقتصادية بوصفها قائمة على الخدمة ليس غير ، برغم

* حكومة الخبراء التقنيين أو التكنيكيين . (المعرب)

نفيه شرعية الأرث ، ترك فُرَص الأرباح الضخمة مشرعةَ الابواب في وجه الزعماء المنتجين . وهذا المظهر من مذهبه أغرى عدداً غير قليل من المنتجين على نطـاق واسع ومن المهندسين ورجال العلم بتـأييد فكراته ، فاذا بالجماعة السان سيمونية تضمّ في رحابها نسبةً عـالية من الرجال الذين قُدّر لهم في ما بعد ان ينهضوا بعبء القيادة في التطور الاقتصادي والصناعي في فرنسة . ولكنْ برغم إلحـاح سان سيمون على اولويّة مطالب « الطبقة الاكثر عـدداً والأشد فقرًا » فـأن موقفه هـذا من رجـال الأعمـال وتوكيده على حاجة المجتمع الجديد الماسّة إلى قُدْرتهم ساعدا على إحداث ثغرة ما بين السان سيمونيين وبـين الطبقة العاملة فلم يوفّقوا إلى التمتـع في أوساطها بأيما تأييدٍ ضخم .

الفصل الخامس

السان سيمونيون

ترك سان سيمون كتابه « النصرانية الجديدة » *Nouveau Christianisme* وصيةً لحوارييه بعد وفاته. وكانت قد تمّت له، آخر الأمر، ثقة عُليا بأنه مُرْسَلٌ لقيادة البشرية إلى عصر جديد، هو عصر الصناعة السلمية والتشارك **association** الدولي. وفي الجمل الختامية من ذلك الكتاب تحدّث عن نفسه، في صراحة ووضوح، كرسول مُلْهَم، وأشار إلى ان الله كان يتكلم بلسانه. وكان هذا هو المظهر الذي سارع إلى تلقّفه من رسالة سان سيمون جماعةٌ من الحواريين انضم اليهم في ما بعد مريدون جدد، جماعةٌ واصلوا هذا الجانب من رسالته فحظوا في السنوات القليلة التالية بشهرة حميدة، أو غير حميدة، لم يَحْظَ بها « المعلّم » أو « السيّد » * قط. لقد تفجّرت السان سيمونية في وجه العالم ديناً من الأديان ووجدتْ زعماً جديداً مستعداً لأن يذهب بها إلى حدّ الفنتزية **fantasy** الدينية،

* يقصد سان سيمون نفسه.

بينا أبقى لهـا ، إلى جانب ضروب الغلو الاكثر تهورًا ، لُبّـاً صُلْباً من الأيمان بالرسالة التمدينية الـتي تحملها الصناعة العلمية ، وهو الطابع الذي راق ، أكثر ما راق ، للمهندسين والعلماء وواضعي المشروعات العالمية الذين تأثروا بها .

وإنما اصطفى سان سيمون خليفةً له اوليند رودريغ Olinde Rodrigues الذي كان صديقه الحميم ومُسْعِفه الماليّ في السنوات الأخيرة من حياته . ولكن رودريغ لم يكن رجلاً قوياً ، فإذا بالسيطرة تفلت من يده في الحال وتنتقل بعد فترة وجيزة ، بموافقته هو ، إلى يدَيْ المهندس الشاب بارتيليمي بروسبر آنفانتين Barthélemy - Prosper Enfantin (١٧٩٦ — ١٨٦٤) . وسرعان مـا تقدّمت جماعة السان سيمونيين الصغيرة ، بتأثير آنفانتين المغناطيسي ، إلى تنظيم نفسها على صورة كنيسة هيراركية * hierarchic Church ولكنها استهلت نشاطها قبل ذلك بمحاضرات ومؤتمرات حاولت فيها أن تشرح وتُسَسْتِمَ ** systematise فكرات « المعلّم » . وبأشراف من سان آماند بازار Saint - Amand Bazard (١٧٩١ — ١٨٣٢) ، وكان راديكالياً ذا صلة بجماعة الكاربوناري Carbonari ، وضـع السان سيمونيون بياناً متماسكـاً موسوماً بـ « المذهب السان سيموني » *La Doctrine Saint - Simonienne* (١٨٢٨ — ١٨٣٠) . وهذا الكتاب المبني على سلسلة محاضرات شرحوا فيها دروس « المعلّم » ، يجسّـد تطوّر فكرات سان سيمون الاقتصادية تطورًا كبيرًا في اتجـاه ضرب من اشتراكية الدولة State Socialism . إنه يعلن في وضوح ضرورة إلغاء وراثة الثروة بوصفه شيئاً لا ينسجم مع المبدأ القـائل بأن كل امرئ يجب ان لا يكافـأ إلا وفقاً لكفاءاته كخادم

---

* اي كنيسة قوامها طبقات متدرجة من رجال الدين وكل طبقة تخضع لتلك التي فوقها .

** اي تنسقها في نظام system فلسفي .

للمجتمع . وهذا متناغم كل التناغم مع وجهة نظر سان سيمون نفسها ، ولكن سان سيمون لم يواجه قطّ عواقبها مواجهةً كاملةً . فاذا كان توارث الثروة محظورًا فمعنى ذلك ان التركات سوف تنتقل ، عند الوفاة ، إلى المجتمع – يعني ، في الواقع ، إلى الدولة التي تصبح بذلك ، المصدرَ الوحيدَ لرأس المال . ولكن السان سيمونيين لم يقصدوا بهذا أن الحكومة السياسية يجب ان تتولى السيطرة على الصناعة . لا ، لقد أرادوا إقامة بنك مركزي ضخم يسيطر عليه « الصناعيون الكبار » ، إلى جانب بنوك متخصّصة specialized تابعة له ، تقدم الرساميل إلى المؤهلين أحسن ما يكون التأهيل للافادة منها على نحو منتج . وكان سان سيمون قد ألحّ قبل ذلك على أن شكل الصناعة الصحيح ، في المجتمع الجديد ، سوف يكون هو شكل الشركة المدارة على أساس من البراعة التقنية technical ؛ ولقد دعا السان سيمونيون الآن إلى تنظيم الصناعة في شركات كبيرة تموّلها البنوك ، وتتولى هي (أي الشركات) تنفيذ المخططات الاقتصادية التي يضعها ، بالتشاور ، زعماء التقنيات techniques الصناعية والأدارية . لقد أصرّوا ، مردّدين ههنا أيضاً صدى سان سيمون ، على ان هذا التخطيط يجب أن يؤمّن العمل للجميع – كان سان سيمون ، في ما أعتقد ، الجدّ الأعلى لفكرة « العمالة الكاملة » full employment – ويجب أن يوجّهَ لمصلحة الطبقة العاملة (الاكثر عدداً والأشد فقرًا) . ولقد وضعوا ، في مؤتمراتهم ، مشروعات مواصلات ضخمةً تشمل إلى جانب شق قناتين في السويس وباناما (وهي فكرة قديمة من فكرات « المعلم ») إنشاءَ شبكة من السكك الحديدية تنتظم العالم كله باعتبار ان ذلك هو الوسيلة إلى توحيد الجنس البشري بزعامة رجال العلم . (لقد كان السان سيمونيون ، في الواقع ، رواداً « للنقطة الرابعة » التي طلع بها الرئيس ترومان على الناس . فما كانت مهمتهم لتتقاعس عن تخطيط أيما مشروع مهما عَظُم

وضَخْم .)

هذا الشرح الأول الكامل للسان سيمونية كان ، في الدرجة الأولى ، من وضع بازار **Bazard** الذي كان ، في الواقع ، أكبر مفكري الحركة النظريين خلال السنوات التي تلت موت « المعلم » . والسان سيمونيـة **Saint - Simonism** مدينة ، في ما اشتملت عليه من عناصر اشتراكيـة مميِّزة ، لنفوذ بازار في الأعم الأغلب ، ولنفوذ بيير لورو **Leroux** في ما بعد . ولو لم يُقْصِ آنفانتين رفيقَهُ بازار عن مقام الزعامة اذن لكان من الجائز أن تتطور الحركة السان سيمونية في اتجاهات مختلفة جداً ، ولكنها معقولة اكثر بكثير ، وإذن لأحدثت أثراً مباشراً أقوى في الطبقات العمالية .

بيد أن هذا كله لم يكن غير مظهر واحد من المذهب *la doctrine* ، وسرعان ما انتقل السان سيمونيون ، تحت تأثير آنفانتين ، إلى طور جديد فريد . لقد كان في بَسْطِهِم للمذهب السان سيموني *La Doctrine Saint - simoninne* نبرة وهمية أو مكذوبة **apocryphal** تنتظمه كله . فقد تحدّثوا عن سان سيمون وكأنه ليس مجرد رجل ، رجلٍ جدير بأعظم التمجيد كفيلسوف ، ولكنْ كنبيَّ مُلْهَمٍ ينطِقُ عن وحيٍ من الله ، بل كأَلـه تقريباً . ولقد صوَّرت السان سيمونية لا بوصفها فلسفة أو بوصفها علمَ العلوم فحسب ، بل بوصفها ديناً جديداً أيضاً ، ديناً مُقدَّراً له ان يتولى أداء الرسالة التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدّتها في القرون الوسطى ، وذلك من طريق توحيد العالم بمبدأ روحيّ جديد ، هو مبـدأ « العمل » بوصفه واجبَ كل امرئٍ ووظيفتَهُ في الحياة . وعلى هـذا الاساس تقدّم السان سيمونيون إلى تنظيم أنفسهم على صورة كنيسة من الكنائس ، كنيسة هيراركيّة **hierarchic** ذات طبقات متدرجة تتألف لا من بابا وكرادلة ولكنْ من « أب » و « رُسُل » ، ومن كهنة ومتناولين **communicants** ، كنيسةٍ ذات طقوس جديدة ، وترانيم جديدة ،

واحتفاليات **ceremonials** جديدة . وكان من المفروض ، إذا ما تعذر الوصول إلى اتفاق ، أن يشترك آنفانتين وبازار معاً ، وهما أبرز وجهَيْن من وجوه الجماعة ، في النهوض بعبء الرئاسة العليا للدين الجديـــد ، ولكن الزعامة الفعلية ما لبثت أن تمّت لآنفانتين وحده . واختار « الآباء » و « الرسل » طريقة العيش المشترك ، على غرار المسيحيين الأوائل . وأمست أقوالهم أكثر غموضاً وأحفل بالنبرة الرُّؤَيَوِيّة **apocalyptic** . وسرعـان ما اكتشف آنفانتين أن الكنيسة الجديدة — وفقاً لما أعلنوه من مبدأ المساواة بين الجنسين ، وهو مبدأ كانوا قد أضافوه إلى تعاليم « السيّد » — تحتاج إلى « أم » حاجتَها إلى « أب » لكي يكون في ذلك رمز إلى اتحاد الفكر والشعور ، أو الروح والجسد ، الذي كان مُضْمراً في تعـــاليم سان سيمون المتأخرة . لقد ذهب السان سيمونيون إلى القول بأن رسالتهم تقتضيهم ، في جملة ما تقتضيهم ، ان يتخطّوا الكره المسيحي للجسد إلى تمجيد له بوصفه المكمّل الضروري للروح *l'esprit* . وأعلن آنفانتين ، منتشياً ، أن « الأم » *La Mère* سوف تَظْهَر للناس في الوقت المناسب ، لكي تتحد بـ « الأب » *Le Père* اتحاداً رمزياً . ولكنْ كان ثمة « أبوان » اثنان ، أحدهما متزوّج . وكانت السيدة بازار عضواً فعالاً في الكنيسة السان سيمونية ، برغم ان القوم استشعروا أنها ليست بالمرشحة المثالية للعرش الشاغر . ثم إن انشقاقاً ما لبث ان حدث يقوده أتباع بازار ، وخلّف آنفانتين « أباً » مُفْرَداً — أباً يقدّسـه أتباعه تقديساً شبه إلهي . وبتوجيه منه انتقل كبار زعماء « الكنيسة » الذكور إلى منزله في مينيلمونتان **Ménilmontant** ليحيَوْا هناك معاً من غير ان يؤدوا أيما خدمة غير خدمة أنفسهم ، ويعيشوا عُزّاباً ريثما تظهر « الأمّ » *La Mère* وتنبئهم بالذي يتعيّن عليهم ان يفعلوه بعد ذلك . لقـد اعتزلوا العالم ، مفيدين من وقتهم في تصنيف كتاب استثنائي — هـو « الكتاب الجديد » *Le Livre nouveau* — منتظرين ظهور « الأم » قبل

ان يتقدموا إلى صياغة مذهبهم أو تقرير كيفية تطبيقه . وفي غضون ذلك كانت السلطات قد ناصبتهم العداء . لقد اتّهموا ، استناداً إلى كتاباتهم وتعاليمهم التي بشروا بها ، بقبائح كثيرة — اتّهموا بمحاربة الملكية الشخصية (الارث) ، وبالدعوة إلى حرية الحب (لقد رفضوا الزواج المسيحي ونادى بعضهم بالزواج القابل للفسخ كلما رغب الزوجان في ذلك) ، وبأنهم متآمرون سياسيون يزعون إلى الاطاحة بالحكومة . واقتيد آنفانتين إلى السجن ليقضي خلف قضبانه عاماً كاملاً ، في حين ظل أتباعه ينتظرون إشارةً تهديهم السبيلَ . ولكن « الأم » لم تظهر . وسرعان ما حدثت انشقاقات جديدة ، ونفدت الأموال التي كانت في حوزتهم ، وتعين على « الأسرة » La Famille ان تتشتت وتغادر مينيلمونتان . وكان آنفانتين قد تخلّى ، لدُنْ دخوله السجن ، عن قيادته الرسولية ، ولكنه ما لبث ان استأنفها بُعَيْدَ إطلاق سراحه . بيد أن إيصاد أبواب المنزل في مينيلمونتان ، وعدم ظهور أيما « أم » يستعين بها ويشاورها في الأمر ، أورثاه حيرةً وارتباكاً . لقد بدا وكأنَّ الدين السان سيموني قد أفل . ولكن الواقع أنه لم يأفل . كان الفصل الذي تلا هو ارتداداً إلى المشروعات السابقة الرامية إلى توحيد العالم من طريق بعض الاعمال الانشائية الضخمة كشق القنوات ومدّ السكك الحديدية وكل ما يشدّ بعض الانسانية إلى بعضها الآخر شدّاً أكثر إحكاماً ، ويساعد بذلك على إحداث وحدتها الروحية . وبعد ان ساقهم البحث عن « الأم » ، ولكنْ على غير طائل ، إلى تركيا بوصفها باب الشرق المجلبب بالاسرار — الشرق الذي كان مفروضاً في اتحاد « الأب » بـ « الأم » ان يرمز إلى اتحاده بالغرب — قاد آنفانتين بثمية المؤمنين إلى مصر ابتغاءَ توحيد نصفَيْ العالم ، الشرق والغرب ، بانشاء قناة عبر برزخ السويس ، وفقاً للخطة التي كان سان سيمون قد رسمها قبل فترة طويلة . بيد أن الحكومة المصرية ما عتّمت ان احبطت مشروع القناة ، ووجّهت طاقات السان سيمونيين نحو إنشاء

سدّ على نهر النيل . وبدئ العمل في هذا المشروع فعلاً ، ولكن الحكومة ما لبثت ان غيّرت رأيها ، فعُطّلت أعمالهم كرةً اخرى . والحق ان قلة قليلة منهم بَقُوا في مصر حيث نهضوا بعبء بعض الاشغال العامة على اختلاف ضروبها ، ذلك بأن كثيراً من السان سيمونيين ، كما قد رأينا ، كانوا مهندسين متخرجين من الكلية المعروفة باسم « مدرسة البوليتكنيك » **Ecole Polytechnique** أما سائرهم فانقلبوا إلى فرنسة ، حيث سلخ آنفانتين فترة من الزمن في بطالة مُخْنَقة إلى ان عُيّن ، عام ١٨٣٩ ، بتأثير نفر من أصدقائه ، مفوضاً من مفوضي الحكومة لتطوير الجزائر التي كان الفرنسيون آنذاك على وشك إكمال فتحها . وهناك قضى آنفانتين سنتين اثنتين ، وليس له من الحَوْل غير قَدْر يسير ؛ حتى إذا رجع إلى بلاده عام ١٨٤١ قدّم تقريراً ألحّ فيه على ضرورة اتحاد الفرنسيين والعرب لتطوير الجزائر من طريق شبكة من المزارع الجماعية كخطوة أولى نحو عقد « القران » بين الشرق والغرب باغراق الشرق بالنفوذ التكنولوجي والثقافي الفرنسي . وفي فرنسة ، وكان لا يزال له فيها بقية مخلصة من الحواريين ، استأنف نشاطه في مشروع شق قناة السويس وانشأ شركة لتحقيقه . ولكن دو ليسبس **de Lesseps** ما عتّم ان أزاحه عن الطريق ، وكان دو ليسبس هذا قد تعاون مع السان سيمونيين خلال مُقامهم في مصر ، ولكنه أبى ان يجعل منهم شركاء له حين استيقن أن فوزه بالامتياز خليقٌ به أن يكون أيسر من غير ما استعانة بهم . حتى إذا هُزِم آنفانتين في هذا المجال انصرف إلى العمل على تحقيق مشروع آخر من مشروعات السان سيمونيين القديمة . فبمساعدة الماليين الذين تأثروا بالسان سيمونية في اطوارها الأولى حاول ان يصبح المروّج الرئيسي لفكرة دمج السكك الحديدية التي أدت إلى خَلْق خط باريس — ليون — البحر المتوسط ، فكان بقيةَ عمرِه من أبرز المشرفين على ذلك الخط ؛ بيد أنه لم يهجر مذهبه قط . وخلال ثورات عام ١٨٤٨ انتعشت الآمال

السان سيمونية انتعاشاً كبيراً ، ولكنها ما لبثت أن خابت . وعلى غير طائل راح آنفانتين وجماعته يلتمسون ، منذ ذلك الحين ، الحظوةَ عند نابوليون الثالث . ولكن الفرقة كانت ، آنذاك ، في سبيلها إلى الموت ، وكان أعضاؤها قد تشتتوا فليس لكثرتهم الكبرى ، بعدُ ، أيما عناية بشؤونها . وتسنّم بعضهم ، مثل ميشيل شوفالييه Chevalier الذي فاوض لعقد معاهدة كوبدن Cobden عام ١٨٦٠ ، مناصب رفيعة : فأمسى الأخَوان بريير Pereire مصرفيّيْن صناعيين كبيرين ، وأمسى آنفانتين — كما قد رأينا — مديراً لأحدى السكك الحديدية . بيد ان آنفانتين ظل معنيّاً بـ « المذهب » la doctrine . وفي عام ١٨٥٨ نشر كتابه « علم الانسان » La Science de l'homme ، وهو عرض جديد لفكرات سان سيمون ؛ وفي عام ١٨٦١ نشر « الحياة الأبدية » La Vie éternelle وهي رسالة شرح فيها الدينَ السان سيموني بحماسة لم يطرأ عليها أيّ فتور . ثم إنه توفي عام ١٨٦٤ .

لقد كان آنفانتين ، من غير ريب ، شخصيةً عجيبة إلى أبعد الحدود . كان ذا مقدرة عجيبة على الفوز بحبّ الناس واحترامهم ، وذا براعة في حملهم على الاصغاء ، بأجلال واحترام ، للهراء المحض . وكان صادقاً على نحو لا يرقى اليه الشك : لقد آمن بالدين السان سيموني ، وآمن بأن الله قد أوحى اليه هو برسالة مقدسة ، وآمن بحتمية ظهور « المرأة » La Femme التي كان لها ان تتعاون معه على انقاذ العالم . لقد اعتقد بأن مشروع قناة السويس ومخططات الانماء العظيمة الأخرى التي أعدّها هو وزملاؤه كانت هي التعبير الأساسي عن الدين الاجتماعي الجديد ، دينْ العمل ، الذي كان يهدف إلى طرْد المتبطّلين chasser les oisifs وتحسين حال الفقراء بأزالة كل استغلال طبقيّ وكل خصومة طبقية . لقد كان رجلاً مخبّلاً من غير ريب ، ولقد دفَن فكرات سان سيمون الخصبة تحت ركامٍ من النفايات التي طرحها فوقها . ونُسي

سان سيمون بعد أن راقب الفرنسيون — وقسمٌ كبيرٌ من العالم الغربي — مضحكات السان سيمونيين واسقطوهم من الحساب بوصفهم قوماً غريبي الاطوار أو تخلّوا عنهم بوصفهم قوماً هدامين في حقلي الاخلاق والاجتماع . ومع ذلك ، فقد كانت رؤياهم لمستقبل الرأسمالية تنمّ عن بُعْد نظر مدهش في كثير من النواحي . لقد كانوا ، إلى جانب فضائلهم الاخرى ، أول من رأى (ووافق على) ما يدعى اليوم « الثورة الأدارية » * . managerial revolution

وإنه لمن الخطأ الكبير ان نحسب ان السان سيمونيين ، خلال السنوات التي هيمن فيها آنفانتين على شؤونهم ، لم يأتوا غير أعمال سخيفة . على العكس . لقد قاموا ، جنباً إلى جنب مع مضحكاتهم الدينيــة ، بدعاية موصولة ناشطة في الحقلين السياسي والاقتصادي في عهدهم . وإنما يصحّ هذا ، بخاصة ، خلال السنوات الاولى التي تلت ثورة عام ١٨٣٠ الفرنسية — وهي ثورة نظروا اليها بازدراء قائلين انها لم تمسّ أيما شيء جوهري في بِنْية المجتمع ، ذلك المجتمع الفاسد الذي اضطلعت تلـك الثورة بالاشراف عليه . لقد هاجموا ، على نحو موصول ، تلك الاحزاب التي ناصرت ملكية لويس فيليب البورجوازية ، كما هاجموا في الوقت نفسه تلك الاحزاب التي قاومتها باسم الشرعية **legitimacy** حيناً وباسم الكنيسة الكاثوليكية ودعاواها حيناً آخر .لقد شنّوا حملة على الاقتصاديين الذين قالوا بمبدأ « دَعْه يعمل » *laissez-faire* بمثل العنف الذي شجبوا به حزبَ النظام **party of order** . لقد رأوا في كل مكان من حولهم « عجزاً » و « فوضى » ، واعتبروا ذلك نتيجة حتمية لمجرد اخفـاق معاصريهم في فهم التحوّلات التي كانت تعمل عملها في آساس المجتمع نفسها ، أو في ادراك حاجتهم الماسّة إلى نقل السلطة مـن أيـدي السياسيين والعسكريين إلى أيدي « الصناعيين » *les industriels* الذين

* يقصد الثورة الجديدة في ادارة الأعمال . (المعرب)

كانوا هم وحدهم سادة القوى الاقتصادية المتطورة .

ومن عام ١٨٣٠ فصاعداً تولى مقام الصدارة ، في حملات السان سيمونيين الصحفية ، بيير لورو **Pierre Leroux** رئيس تحرير صحيفة « لو غلوب » *Le Globe* ، « التحرّرية » « **liberal** » سابقاً ، وكان هو نفسه من معتنقي السان سيمونية الجدد . لقد اشترى السان سيمونيون صحيفة « لو غلوب » هذه ، وعهدوا إلى ميشيل شوفالييه وزملاء لهم آخرين بأن يتعاونوا مع بيير لورو ، واتخذوا من الصحيفة منبراً للدعوة لفكراتهم الأقل إمعاناً في السّرية . وكان لورو نفسُه قد أعجب بمسيحية سان سيمون الجديدة وبمظاهر مذهب « السيّد » الاكثر دنيوية ، ولكنه لم يقع في اشتطاطات **excesses** آنفانتين وحوارييه الأدنيَيْن وسخافاتهم . لقد دمج ، مع شوفالييه ، فكرات « السان سيمونية » الاساسية بنظرات نقدية موصولة دارت حول أحداث السياسة الفرنسية بعد ارتقاء لويس فيليب العرش ، وذلك على نحوٍ يساعد على تقديم برنامج متماسك ولو لم يكن مُرْضياً بالكليّة .

لقد ظهر السان سيمونيون ، كما صوّرت صحيفة « لو غلوب » قضيتهم ، بمظهر الداعين إلى الاخذ بنظام من التكنوقراطية **technocracy** كاملٍ . لقد تكشّفوا عن ازدراء عميق لأجهزة الديموقراطية البرلمانية ، ولعملية عدّ الرؤوس كوسيلة إلى اختيار حكومة من الحكومات. إن الزعيم الكفء حقاً ، الرجل الذي يفهم عمليات الانتاج ويستطيع السيطرة عليها لا ينتظر — كذلك أعلن السان سيمونيون — حتى ينتخبه الجمهور الجاهل ؛ لا ، إنه يختار نفسه بقوة الحقيقة الجليّة الساطعة : حقيقة مقدرتِه المتفوّقة . أما كيف كان لمثل هؤلاء الرجال ان يتولّوا مقاليد السلطة التي هي مِلْكٌ لهم بحقّ فذلك ما لم يشرحه السان سيمونيون : إن هذا التولي لا بدّ ان يَحْدُث عندما تلتفت الأمة — بعد أن تسأم السياسيين غير الاكفاء وتملّ المتبطلين الاستغلاليين — التفاتاً غَرَزِيّاً إلى الرجال الذين يعرفون

وحدهم كيف ينقذونها من ورطتها . ولقد ازدرى السان سيمونيون نـداءات « الحرية » بقـدْر ما ازدَرَوْا « ديموقراطية صندوق الاقتراع » . إن « الحرية » — هكذا هتفوا — لم تكن غير فوضى خُلِـع عليها لقب خادع : إن ما يحتاج اليه المجتمع ليس هو الحرية ، ولكن النظام . وهذا طبعـاً كان الشعار الذي نادى به عدد كبير من الرجعيين أيضاً ، ولكن السان سيمونيين سارعوا إلى توضيح هذه الواقعة ، وهي ان « النظام » الذي يَدْعون اليه لم يكن بأية حال ذلك الذي يمكن تحقيقه بدخان قنبلة عنقودية أو بأقامة « دولة بوليسية » . ان « نظامهم » كان النظام السلمي القائم على التنظيم العلمي الصناعي والاقتصادي — نظاماً لن يحتاج ، يوم تُرْفَعُ قواعده ، إلى أيما قوة عسكرية أو بوليسية لتوطيده والتمكين له .

بيد انهم أصروا — أو على الأقل أصرّ شوفالييه — على أن النظـام الذي يحتاج اليه المجتمع لا يمكن أن يُقَرّ من غير مَرْكَزَة **centralisation** للسلطة . وحين اتّـهموا بوضـع الخطط لفرض السيطرة الدواوينية (البوروقراطية) المركّزة رحّبوا بنصف التهمة — ألم تكن مَرْكزة السلطة أمراً لا معدى عنه للتخطيط الاقتصادي السليم ولتمكين الدولة ، على نحوٍ يقينيّ — بعد أن يُبْطل الأرث — من توزيـع الموارد الرّسمالية على اولئك القادرين احسن ما تكون القدرة على اصطناعها في سبيل الخير العامّ ؟ ووضعت صحيفة « لو غلوب *Le Globe* » توكيداً شديداً على الاقتراح القائل بوضع حدّ لسلطة المتبطلين *les oisifs* من طريق الغاء الحق الشرعيّ في وراثة الممتلكات . لقد هاجمت الفكرة التي تقول بأن التملك حافز ضروريّ للجهد المنتج ذاهبةً إلى أنها لا تقوم على أساس مـن الصحة . ألا يحبّ الفلاح المكتري **tenant** الأرضَ التي يحرثها أكثر بكثير مما يحبّها مالكها الذي يكتفي بابتزاز ريعها ؟ أليس خليقاً بأقطاب الصناعة ان يعملوا في نشاط أعظم بكثير .إذا ما كان احتفاظهم بمراكزهم رهناً بحصولهم ، فعليّـاً ، على نتائج جيدة من الادوات الرّسمالية الـتي

عُهِد اليهم باستثمارها ؟ ألن يجدَ أقطاب الصناعة هؤلاء ، في أحوال كهذه ، أشياء كثيرة تغريهم بأن يقدّموا إلى العمال المشتغلين تحت إمرتهم الحوافز الضرورية لبذل قصارى جهدهم وإعطاء أحسن ما عندهم ؟ إن مفاهيم السان سيمونيين للتنظيم الفعلي للمشروعات الصناعية في ظل نظامهم الجديد لم تكن في يوم من الأيام واضحة جداً ، ولكنهم فكروا ، من غير ريب ، في زُمَر teams من التقنيين technicians يستخدمون عمالاً يشاركونهم في أرباح المشروعات المختلفة ، وفكروا في ان يكون تعيين هؤلاء التقنيين والاشراف النهائي عليهم منوطاً بضربٍ من السلطة المخطِّطة تقوم مقام الحكومة ، ولكنها تتألف من « الصناعيين » *les industriels* أي من تقنيين ممتازين ، ومصرفيين ، ومدراء مصانع ، وخبراء اقتصاد — لا من سياسيين . ولقد كان مفروضاً في هؤلاء السياسيين ، هذا إذا ما ظلوا على قيد الحياة ، ان يفعلوا ما يأمرهم الزعماء الصناعيون بفعله .

وفي الدرجة الثانية بعد مسائل التنظيم السياسي والاقتصادي كانت الموضوعات التي عالجتها صحيفة « لو غلوب » ، بأعظم قَدْر من الحماسة ، هي موضوعات السياسة الخارجية ، والديْن ، والأسرة . أما في قضايا السياسة الخارجية فكان السان سيمونيون عارمي النشاط على نحو عنيف وعدوانيّ . كانوا على أتمّ اليقين من ان الرسالة التي قُيِّضَت لها فرنسة والفرنسيون هي قيادةُ العالم كله إلى النظام الجديد الذي تُخْلي فيه الحكومة السياسية مكانَها للادارة الاقتصادية . وعلى الرغم من عدائهم للزعماء العسكريين ونداءاتهم الموصولة من أجل إحلال السلم بين الشعوب حبّذوا في عام ١٨٣٠ ضمّ annexation بلجيكا لما يتيحه ذلك من اشتراكها مع فرنسة في الصليبية العظمى . ولقد نظروا إلى المانية نظرة ازدراء ، إذ اعتبروها بلداً أسلَمَتْ للفوضى في كل حقل . وأعجبوا بتفوق بريطانية الصناعي ، ولكن لم يكن لديهم غير الازدراء لمؤسساتها

السياسية وانشبثها بمذهب « دعه يعمل » *laissez-faire* الذي اعتبروه السببَ الرئيسي في الآلام المريرة التي تعانيها الطبقة العمالية البريطانية . ولقد توقعوا من فرنسة ان تبسط نفوذها المُمَدْين على افريقية الشمالية ، ومن ثم على جميع الديار الشرقية غير المتجدّدة . والواقع ان تهمة الجبن في الشؤون العالمية لم تكن أقل التهم التي وجّهتها صحيفة « لو غلوب » إلى حكومة لويس فيليب .

وفي مسألة الدّين أكد لورو **Leroux** توكيداً موصولاً أن المجتمع الجديد يجب أن ينظّم على أساس مسيحي . ولكن مفهومه للمسيحية كان ، من غير ريب ، هو مفهوم سان سيمون لـ « المسيحية الجديدة » *Nouveau Christianisme* لا مفهومَ الكنيسة الكاثوليكية . وفي مسألة الأسرة ، عُنيت صحيفة « لو غلوب » بدفع التهمة التي كثيراً ما وُجّهت إلى السان سيمونيين والتي زعمت أنهم رغبوا في القضاء على الأسرة والاستغناء عنها ، أو انهم اقترحوا ، على الأقل ، نَسْفَ آساسها بألغاء وراثة الثروة . والواقع ان الجماعة التي أحاطت بآنفانتين كانت قد شنت هجمات متعددة على الزواج ، بالشكل الذي فُهِم عليه آنذاك ، وكانت قد اذاعت فكرات بعينها تدعو إلى ان يتم الزواج بعقد قابل للفسخ إذا ما أبدى أيّ من الزوجين رغبتَهُ في ذلك . ولكن هذه لم تكن عقيدةً مشتركة تقول بها « المدرسة » كلها ، ولم تكن لتشكل جزءاً من النظام كما بسطتْهُ صحيفة « لو غلوب » . وهكذا عُني لورو **Leroux** بأنكار الزعم القائل بأن الغاء حق الأرث خليقٌ به ان يؤدي إلى أيّ تفكك في الأسرة أو تمزيق لها . وإلا فهل كانت الأسرة ـ كذلك تساءل لورو ـ مؤسسة **institution** مقصورةً على اولائك الذين يملكون ثروات طائلة يورثونها اولادَهم ؟ ألا تزدهر الحياة العائلية بين الفقراء بقَدْر ازدهارها بين الطبقات الثرية ـ بل أكثر أيضاً ؟

ولم تعمّر صحيفة « لو غلوب » طويلاً . لقد عاشت سنتين ليس

غير . ولكن لورو ، الذي تراخت صِلاته بالمدرسة السان سيمونية الرسمية بعد أن دب اليها الضعف تدريجياً ، واصل التبشير ، في صحف اخرى وفي عدد من الكتب ، بمفهومه للانجيل السان سيموني . ولقد شرع ، على وجه التخصيص ، في إتمـام مشروع سان سيمون القاضي بوضع « انسيكلوبيديا جديدة » لكي تُتّخَذَ وسيلةً إلى توحيد المعرفة التي كان مفروضاً فيها أن تقدّم الأسس الفكرية للعصر المقبل . فأنشأ ، هو وجان رينو **Reynaud** « الانسيكلوبيديا الجديدة » *Encyclopédie nouvelle* وتعاون مع جورج ساند**George Sand** في « المجلة المستقلة» *Revue indépendante* وإنما كان وضعهُ لفظة « اشتراكي » **socialist** للمرة الاولى قيد الاستعمال النظاميّ ، في فرنسة ، في مناسبة تتصل بأول هذين المشروعين ؛ وفي عام ١٨٣٣ كتب في صحيفته « المجلة الآنسيكلوبيدية »*Révue encyclopédique* وهي طليعة « انسيكلوبيديته الجديدة » مقالاً بعنوان « في الفردانيـــة والاشتراكية » *De l'individualisme et du socialisme* ظهرت فيه ، للمرة الاولى في عالم الطباعة ، أول محاولة لتحديد معنى « الاشتراكية » . ويبدو أن لورو كان هو أيضاً أول من طلع على الناس بمفهوم الاشتراكيـــة « الوظيفية » **functional** . فقد قال ان « الوظيفة » العظمى هي العمـل النافع ، وان تنظيم المجتمع يجب أن يُبْنَى على هذا المبدأ « الوظيفي » . إن جميع الناس ، في المجتمع المنظّم تنظيماً حسناً ، سوف يكونـون « موظفين » *fonctionnaires* ؛ ولن يكون ثمة طبقة خاصة من خـدام الدولة تُعْرف وحدها بهذا الاسم . أما آثاره الأخرى فهي « في المساواة » *De l'égalité* (١٨٣٨) و « في الانسانية » *De l'humanité* (١٨٤٠) و « في الدين الوطني » *D'une religion nationalle* (١٨٤٦) . وقـد توفي عام ١٨٧١ .

هل كان السان سيمونيون اشتراكيين ؟ لقد نزعوا ، في ظـل نفوذ بازار **Bazard** إلى الاتجاه ، بقوّة ، نحو الاشتراكية . ولكن مـا إن

أقصي بازار عن مقام القيادة ليتولاّها آ نفانتين من بعده حتى استأثرت باهتمام الجماعة الرئيسي بعضُ مظاهر « المذهب » *la doctrine* الأخرى .
ومع ذلك ، فقد كان العنصر الاشتراكي موجوداً ؛ ولكنها كانت ضرباً من الاشتراكية بمجّد السلطة ويشبه إلى حد بعيد ما أصبح يعرف ، في أيامنا نحن ، بـ« الثورة الادارية »**managerial revolution** وهكذا فالجواب لا يمكن أن يكون جازماً . ففي جانب « نعم » نجِدُ : (أ) تمجيدهم للعمل وتأكيدهم على دعاوى المنتجين ؛ (ب) شجبهم للتبطّل ولكل ثروة موروثة ومُتَمتَّع بهـا من غير استحقاق ؛ (ج) إلحاحهم على الحاجة إلى تخطيط اقتصادي مركزي من أجل انشاء « اقتصاد موجّه » ، *économie dirigée* ، كما يدعوه الفرنسيون ؛ (د) مناداتهم بالمساواة بين المرأة والرجل ؛ (هـ) إلحاحهم على ان المبدأ المهيمن على النشاط الاجتماعي كله يجب ان يكون تحسين أوضاع « الطبقة الاكثر عدداً والاشد فقراً » . وفي جانب « لا » نجد : (أ) ازدراءهم لقدرة الجماهير السياسية ، وبالتالي للديموقراطية ؛ (ب) اعتبارهم الصناعيين والمصرفيين الكبار زعماء طبيعيين للعمال ؛ (ج) استعدادهم للعمل من خلال أية حكومة مهما تكن — ملكية ، أو استعمارية ، أو بورجوازية أو غير ذلك — لأن اشكال الحكم السياسي بدت لهم شيئاً ضئيل الشأن جداً بالقياس إلى تنظيم الشؤون الاقتصادية . ولعل على المرء أن يضيف ، ههنا ، موقفهم اللامبالي من فرض فكرات الغرب — وفكرات فرنسة قبل كل شيء — على شعوب صرفوا النظر عنها بوصفها غيرَ متحضرة . وأخيراً يتعين علينا ان نأخذ بعين الاعتبار نزعتهم الكُلاّنية أو التوتاليتارية **totalitarianism** وإلحاحهم على ضرورة اقامة مجتمع مُمَذْهب **indoctrinated** بالحقيقة — الحقيقة كما فهموها هم — وتسخير نظامه التعليمي وكل وسيلة أخرى في متناوله من اجل هذه المَذْهبة **indoctrination** .

وخارج نطاق نشاطات « المدرسة » المباشرة كان أثر السان سيمونيين

الفكري واسعاً من غير ريب . لقد كان لهم نفوذ عظيم – برغم أن أتباعهم هناك كانوا قلائل – في المانية ، وليس من شك في ان كارل ماركس تعلّم منهم أشياء كثيرة . وفي فرنسة نفسها كان لهم أثر جليل في تطور الفكر الاشتراكي ، وبخاصة من خلال مئات المنشقين الذين خرجوا على المذهب وانضموا إلى مختلف الجماعات الاشتراكية . فقد كان فيليب بنجامين جوزيف بوشيه Buchez (١٧٩٦ – ١٨٦٩) ، وهو سان سيموني ما لبث أن خرج على السان سيمونية ، رئيساً لجمعية عام ١٨٣٠ التأسيسية فتعاون مع لويس بلان Blanc على الدعوة إلى تحقيق إنتاج تعاوني مدعوم برساميل تقدمها الدولة . وأنشأ اوغوست كونت Comte « فلسفته الوضعية »Positive Philosophy التي تمتعت في انكلترة وبلدان القارة الاوروبية ، خلال فترة بعينها ، بنفوذ عظيم والتي كان لها فيها كلها أصداء بعيدة . والواقع ان ما قدّمه سان سيمون إلى الفكر الاشتراكي لم يكن لا حركةً اشتراكية متميّزة ولا نظرية اشتراكية متميّزة ، ولكن المفهومَ القائل باقتصاد مخطّط يستهدف « العمالة الكاملة » full employment وتوسيع الطاقة الشرائية أو تعميمها ؛ لقد قدّمَ إلى ذلك الفكر إلحاحاً على أن الاجور والتعويضات يجب ان تتكافأ مع الخدمات التي يُسديها المرء وعلى ان كلّ وراثة للثروة ليس لها ، تبعاً لذلك ، أيما محلّ في المجتمع الصناعي ، واعترافاً بأولوية القوى الاقتصادية على القوى السياسية ، وفكرةً عن تطور المجتمع تطوراً تاريخياً من المرحلة السياسية إلى المرحلة « الصناعية » . وفي هذه النقطة الأخيرة ، ساعد – على أية حال – على الأيحاء ، برغم انه هو لم يذهب هذا المذهب ، بمفهوم ماديّ للتاريخ من مثل ذلك الذي صاغه ماركس في ما بعد . لقد كانت وجهة نظر سان سيمون في التطور التاريخي تكنولوجية ، ولكنها لم تكن مادية . فقد اعتقد ان المكتشفين البشريين ، لا « قوى الانتاج » ، هم القوى الاساسية الفاعلة في العالم . إن سان سيمون وأتباعه كثيراً ما دُعوا

بـ « الصناعيين » *les industriels* ، والواقع اننا مدينون له هُوَ بادخال لفظة « صناعيّ » **industrial** إلى المصطلحيّة **terminology** الحديثة كصفة للاحوال الجديدة التي أحدثهــــا مــــا دُعي بعدُ بـ « الثورة الصناعية » .

الفصل السادس

فوريه والفورييتية

ليس ثمة شخصان يمكن ان يكونا أكثر اختلافاً في فهم المسألة الاجتماعية من سان سيمون وفورييه ، برغم أنهما كليهما كانا رائدين من رواد الاشتراكية . لقد أحب سان سيمون التعميمات **generalisations** الواسعة ، وكان يهيمن على تفكيره كله مفهوم الوحدة **Conception of unity** ، كان استشرافه للمسألة تاريخياً ، على نطاق عالميّ : لقد اعتبر العصرَ الصناعيَّ البازغ مرحلةً جديدةً من مراحل تقدمٍ عظيمٍ في التطور البشري مبنيّةً على توسيع المعرفة الانسانية وتوحيدها . أما فورييه فقد انطلق دائماً من الفرد ، مما يحبّه الفرد وما يكرهه ، من سعيه في سبيل السعادة ، من استمتاعه بالخَلْق ، ومن استعداده للسأم . ومن هنا ذهب فورييه إلى ان ثمة حاجة أساسية إلى أن يكون العمل الذي يكسب به الناس رزقهم سائغاً في ذات نفسه وجذاباً ، لا مجرد عمل ذي نتائج مفيدة . وذهب أيضاً إلى ان الضرورة تقضي بابتكار وسائل تمكّن الناس ، أو الأسَر على الأصح ، من العيش معاً في مجتمعات منظمة على نحو يساعد على اشباع حاجات مختلف الميول والطبائع عند الأفراد المعنيّين .

وكان سان سيمون واتباعه لا يفتأون يرسمون خططاً واسعة وُضِع فيها التوكيد على الحصيلة القصوى والانتاج الفعال ، على التنظيم الضخم والتخطيط الشامل ، وعلى اصطناع المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى أبعد حد مستطاع . أما فورييه فلم يكن معنيّاً بالتكنولوجيا البتّة : لقد كرِه الانتاج على نطاق واسع ، وكرِه المكنَنَة mechanisation ، والمَرْكزة centralisation على اختلاف ضروبها . لقد آمن بأن المشّركات communities الصغيرة هي خير وسيلة لأشباع الحاجات الحقيقية عند البسطاء من الناس . ومن هنا لم يكن من باب المصادفة المحضة أن يكون سان سيمون قد وجد عدداً كبيراً من أكثر مريديه حماسةً بين طلاب كلية الهندسة المعروفة بالـ École Polytechnique وخرّيجيها ، في حين كان بين اتباع فورييه نسبةٌ عالية من الاشخاص المعادين للتطورات الحديثة المتمثلة في الصناعة الضخمة ، والمؤمنين بفضائل الحياة البسيطة .

وتكشّف فورييه نفسُهُ عن ازدراء عميق لأتباع سان سيمون في الفترة التي خضعت الجماعة ، خلالها ، لسلطان آنفانتين . لقد قال عنهم : « شهدتُ يوم الأحد الماضي اجتماع السان سيمونيين الدينيّ . وليس في ميسور المرء ان يتصوّر كيف يستطيع هؤلاء المهرجون ان يسيطروا على مثل هذه الجمهرة الكبيرة من الأتباع . إن معتقداتهم لا يمكن التسليم بها : إنها مسوخ monstrosities يتعين علينا ان نهزّ أكتافنا احتقاراً لها . يا عجباً لهم ! يفكرون في القرن التاسع عشر بالدعوة إلى الغاء الملكية الخاصة والأرث ! » (من رسالة كُتبت عام ١٨٣١) . فقد ظن فورييه أنه عرف كيف يحلّ مشكلة الملكية الخاصة من غير ما حاجة إلى الغائها أو إلى إبطال الأرث ، الذي اعتبره شيئاً طبيعياً ومتوافقاً مع رغبة عميقة الجذور في طبيعة الناس .

وُلد فرانسوا ماري شارل فورييه (١٧٧٢ — ١٨٣٧) في بيزانسون من أسرة تجارية ، من أسَر الطبقة المتوسطة ، خسرت معظم ممتلكاتها في أثناء

الثورة . واقد تعيّن عليه ان يكسب رزقه كموظف في احد البيوتات التجارية وكرحالة تجاري وأن يؤلف كتبه في أوقات فراغه . لقد خلَص إلى وضع فكراته بنفسه ، غير متأثر أو يكاد بأي كاتب سابق ، منطلقاً من تحليل للطبيعة البشرية ، وفوق كل شيء من العواطف بوصفها ذات أثر كبير في السعادة الانسانية . وكانت فكرته الاساسية هي ان التنظيم الاجتماعي الصحيح يجب ان يُبْنَى ، لا على كبح الرغبات الانسانية الطبيعية ، ولكن على ايجاد الوسائل لأشباعها بطرقٍ خليق بها ان تؤدي إلى التناغم بدلاً من التنافر . لقد كان خصماً لجميع الاخلاقيين الذين أقاموا أنظمتهم على أساس من فكرة التعارض بين العقل والعاطفة ، أو اعتبروا التنظيم الاجتماعي أداةً لأكراه الناس على ان يكونوا صالحين رغم إرادتهم . لقد أكّد ان الطبيعة البشرية لا تتغير تغيراً جوهرياً من جيل إلى جيل ، وبذلك أنكر ما ذهب اليه كثير من زملائه الطوباويين — وبخاصة غودوين وأووين — من أن البيئة قادرةٌ على أن تُفرغ خُلق المرء أو شخصيته في أيّ شكل تشاء ، تقريباً . وليس معنى هذا أنه وضع توكيداً أضعف من توكيدهم على أهمية البيئة في تحقيق السعادة البشرية أو افسادها . لا ، ليس شيء أبعد من هذا عن الصواب . ولكن المشكلة ، كما رآهــا فورييه ، كانت هي خلق بيئة اجتماعية تلائم الطبيعة البشرية كما هي ، لا خلقَ بيئة يُراد بها تحويلُها إلى شيء مختلف .

لقد ذهب فورييه إلى ان الاحوال الراهنة تُكرِه الكثرة الكاثرة مــن الناس على تبديد الجزء الاكبر من طاقاتهم في القيام بأشياء تضنيهم وتوقع في نفوسهم السأم بدلاً من أن تعمل على إسعادهم ، اشياء تشبع حاجاتهم الخيالية أو تشبع ، في بعض الأحيان ، حاجاتهم الحقيقية ولكنْ بطريقة متلافة إلى أبعد الحدود . لقد روّعه ما انطوت عليه المنافسة ، ومــا انطوى عليه التوزيع بخاصة ، من اضاعة للجهود كان يعرفها أكثر ممــا يعرف أي شيء آخر . ولقد ودّ لو يتخلص الناس من جميع عمليات

البيع والشراء المعقدة التي كانوا يضيعون أعمارهم فيها ، وأن يستنبطوا وسائل تمكنهم من أن ينتجوا ويستهلكوا ، بأسهل الطرق الممكنة ، ما يمتع نفوسهم امتاعاً حقيقياً ليس غير . إنه لم يكن متنسكاً بأية حال : لقد أراد لكل امرئ أن يستمتع بحياته ، واعترف – وفقاً لنظريته في الطبيعة البشرية – بالتماس المتعة غايةً مشروعة بكل ما في الصفة من معنى . ولقد كان هو نفسه يستمتع أحسن استمتاعٍ بالطعام الجيد المطهوّ طهواً حسناً ؛ وكان لهذا – كما سوف نرى – اثر عظيم في تكييف مذهبه . لقد اعتبر ان من الطبيعي لا أن يستمتع الناس بمباهج المائدة فحسب ، بل ان يستمتعوا أيضاً بالقيام بكل ما يساعد على تعزيز هذه المباهج – بالاهتمام بالطعام الشهيّ والشراب السائغ سواء من طريق الاستنبات أو الإعداد . ولقد عُني عناية أقل بكثير بملبسه ومسكنه ، مكتفياً منهما بأنّ يردّا عنه غائلة البرد وارتشاح الماء . وتبعاً لذلك سيطر عليه ، في موقفه من الانتاج الصناعي ، الشعورُ بأن المنازل والاثاث والملابس وما اليها يجب أن تشيّد وتُنْتج على نحو يكفل لها الديمومة والبقاء ، من طريق الصنعة اليدوية البارعة الجيدة ، بحيث لا يحتاج الناس إلى ان يستبدلوا بها غيرَها استبدالاً موصولاً يُلزمهم الانصراف إلى أداء أعمال مضنية مملّة ، في حين كان في ميسورهم أن يَشْغَلوا أنفسهم بأشياء أدعَى إلى الإمتاع . لقد كرِهَ السِّلع الرديئة ، لا لأن انتاجها خلوٌ مما يُمتع أو يُبهج فحسب بل لأنها مَضْيَعةٌ للجهد البشري أيضاً ؛ ولقد اعتقد بأن بِلى السلع وتهرّؤها بمثل هذه السرعة كلتاهما إنما يرجعان في المقام الأول إلى ان المنتجين ، في ظل النظام التنافسيّ ، يريدونها أن تبلى وتتهرّأ ، لكي يكفلوا استمرار الطلب عليها . ولو قد صُنِعتِ السلع على نحو جيد ، كما ينبغي لها ان تُصنَع لتفوز برضا المنتجين والمستهلكين على السواء ، اذن لعُمِّرَتْ دهراً طويلاً . ومن هنا فأنه لم يجد حاجةً إلى أيما قَدْر ضخم من العمالة **employment** في الانتاج الاقتصادي ، ذاهباً إلى أن

في الامكان انفاق معظم ساعات العمل (التي يقضيها الناس في انتاج السلع) إنفاقاً أفضل وأحسن في صنع المآكل والأشربة المبهجة وإعدادها .

ويَلْزَمُ عن ذلك أن الزراعة التي اعتبرها فورييه عمل الناس الرئيسي لم تكن عنده ، في الأساس ، غير بَسْتَنَة horticulture وغير تربية للماشية والدجاج وما اليها على نطاق ضيّق . لقد كان فورييه يريد نظاماً زراعياً كثيفاً intensive إلى حدّ بعيد لانتاج محاصيل تخصّصية في الدرجة الأولى على أن يتمّ ذلك كله بعمليات يدوية بارعة . إنه لم يفكر إلا قليلاً بالمحاصيل الرئيسية أو بالانتاج من أجل المقايضة . فقد أراد لمشتَرَكاته communities أن تنتج أشياء طيّبة تنعَم هي بأكلها — أن تنتج فاكهة وخُضَراً قبل كل شيء . لقد كان مولعاً جداً بالخُضَر التي تُصنع منها السَلَطات . وقد اعتقد بأن هذه الزراعة الكثيفة قادرة على ان تعود بزاد وافر على المنتجين ، وفي جملتهم اولئك الذين لا يستطيعون العمل في خدمة الأرض .

كانت الفكرة القائلة بأنه ليس ينبغي لأي امرئ أن ينصرف إلى أداء عمل واحد تشكل جزءاً أساسياً من مذهب فورييه . لقد اعتقد بأن على كل امرئ أن يعمل في مهن كثيرة ، شرط أن لا ينصرف إلى أيّ منها أكثر من فترة قصيرة . وخلال يوم العمل ، كان على أعضاء مشتَرَكاته ان ينتقلوا انتقالاً موصولاً من عمل إلى آخر بحيث يكونون ابداً في نجوة من الشعور بالسأم الناشيء عن الجهد الرتيب . لقد أراد ان يمنحهم حرية اختيار أعمالهم ، في نطاق العديد من المهن المفتوحة في وجوههم ، وهكذا يتوزّعون توزّعاً طوْعيّاً على المجموعات المهنية — وقد دعاها زُمَراً « *séries* » — التي تحلو لهم . وخليقٌ بهم عندئذ أن يستمتعوا بعملهم لأنهم اصطفَوْه بانفسهم ، ولأنهم لم يُلزَموا بأدائه فترات طويلةً موصولة ، ولأنهم قادرون — بوصفهم مستهلكين للسلع المنتَجَة — على أن يتصوّروا

وجهَ استعمالها . وقد اعتبر فورييه هذا التنوّع في العمل بالنسبة إلى كل شخص شيئاً متفقاً مع التنوع الطبيعي في الرغبات والميول البشرية .

ولكن من الذي سوف يقوم ، في مثل هذا المجتمع الاختياري ، بأداء « الاعمال الوسخة » ؟ — ذلك كان هو السؤال الذي طالما وُجِّهَ منذ ذلك الحين الى الاشتراكيين المؤمنين بمبدأ حرية الارادة والعمل . وكان لدى فورييه جوابه . لقد قال : ليس عليك إلا ان تراقب الاطفال وهم يلعبون حتّى تدرك انهم يحبون ان يوسخوا أنفسهم ، وأن عندهم نزوعاً طبيعياً إلى تشكيل « العصابات » . وأيّ شيء ، اذن ، يمكن أن يكون *اسهل من الاعتراف بهذه النزعة الطبيعية، وتَرْك الاطفال يشكلون عصاباتهم* في حرية ، وتكليفهم القيامَ بتلك المهامّ الوسخة التي لا تؤدّى من طريق الأدارة النظامية ؟ إن كبح العصابات الصبيانية خطأ كلّهُ لأنها سبيلٌ إلى التعبير عن رغبات طبيعية ، والموقف الصحيح يقتضينا أن نخلق لها مهمةً اجتماعية نافعة .

وكان مفهوم فورييه في التربية والتعليم متناغماً مع هذه الفكرة . لقد رغب في أن يتّبع الاطفال ميولهم الطبيعية وأن يتعلموا مجموعة متباينة من الصناعات بملازمتهم الراشدين من ذويهم ملازمةً اختيارية في نوع من التمهّن **apprenticeship** المتعدد الشُّعَب . وفي هذا كله كان فورييه رائداً عظيماً لفكرات التربية الحديثة ، وبخاصة في مظاهرها المهنية . لقد ذهب إلى ان العمل هو خير وسيلة إلى التعلم ، وإلى ان ترغيب الاطفال في التعلّم إنما يتمّ بمنحهم فرصةَ العمل . وأضاف قائلاً إنهم متى مُنحوا حرية الاختيار قمينون بأن يَنْتقوا ، في سهولة بالغة ، ضروب المعرفة التي يجدون في ذوات أنفسهم ميلاً طبيعياً اليها . لقد نصّ على ان للاطفال ميلاً طبيعياً إلى صنع الاشياء وإلى تقليد ما يأتيه الراشدون في بيئتهم من أعمال . وهذه الميول تزوّدنا بالأساس الطبيعي لتثقيف صحيح في فنون الحياة .

وإنما نهض ذلك كله على تحليله الأوليّ للطبيعة البشرية ، هذا التحليل الذي لم يكلّ فورييه قطّ من تجويده وتحسينه . لقد حسبَ انه اكتشف ناموساً هادياً خاصاً بتوَزّع ميول الناس ، فعكف على ابتداع شكل من التنظيم الاجتماعي ينسجم وذلك الناموس . لقد نادى بأنشاء مشترَكـات communities تفي ، من حيث حجمُها وبنْيتُها ، بهذا الغرض — مشتركات ليست صغيرة أكثر مما ينبغي لكي تتيح لكل عضو امكانية واسعة لاختيار المهن التي يرغب فيها ، وليست أكبر مما هو ضروري لسدّ هذه الحاجة . ولقد رأى في المشترَك المؤلف من حوالى ١٦٠٠ شخص يزرعون نحواً من خمسة آلاف أكر acre من الأرض مثلاً أعلى . ولم يُرِدْ فورييه لهذه الأرقام أن تكون جامدة : فقد ارتفع في كتاباته المتأخرة إلى ١٨٠٠ شخص . كان مثل هذا العدد كافياً ، في اعتقاده ، لتحقيق توزيع سويٍ للميول والأمزجة ، وللتأكد من أن مبدأ الاختيار الحر لن يؤدي إلى توزيع للعمل غير متوازنٍ بين مختلف ضروب النشاط البشري . ليس هذا فحسب ، بل إنه يتيح مجالاً كافياً للاختيار لانشاء صداقات سعيدة ولاجتناب التصادم بين متنافرين تفرض عليهم الاتصالات اليومية ان يتعاشروا تعاشراً وثيقاً أكثر مما ينبغي .

وأطلق فورييه على مشتركاتِه اسم « كتائبيات » *phalanstères* من الكلمة اليونانية *phalanx* (كتيبة أو فيلق) . واختار فورييه لاعضاء هذه المشتركات ان يسكنوا في مبنى مشترك ضخم ، أو في مجموعة من المباني ، مزوّدةٍ تزويداً كاملاً بالخدمات العامة ومشتملةٍ على مآوٍ *crèches* يُنَشّأ فيها الأطفال ويُعْنَى بأمرهم على نحو جماعيّ . ولكن فورييه لم يشأ أن يحمل أتباعه على العيش الجماعي إذا آثروا خلاف ذلك . كان لكل أسرة ان تستقل بشقتها الخاصة ، إذا شاءت ، وكانت حرة في اختيار إحدى خطتين : اعتزالِ الناس أو الأفادةِ من المطاعم الجماعية

والغرف العمومية . ولم يشأ أن تكون هذه الشقق (أو دُخول * incomes ساكنيها) متساوية كلها من حيث الحجم والمقدار . لا ، فقد أراد لها أن تكون وفقاً لمختلف الميول ، والحاجات ، ومستويات الدخل . ذلك بأن فورييه لم يكن من دعاة المساواة الاقتصادية المطلقة، ولم يعارض في الدخول غير المكتسبة بالكد والعمل unearned incomes ، أي في الدخول الناشئة عن امتلاك رأس المال . على العكس ، لقد كان على استعداد لأن يدفع مكافآت خاصة تقديراً للبراعة ، وتحمل المسؤولية ، والمقدرة الادارية ، وأن يجيز أخذ الفائدة على الرساميل الموظفة والمسخّرة لتطوير « الكنائبية » *phalanstère* وإنمائها . والواقع أنه توقّع ان يصبح كل شخص مساهماً في رأس المال على نطاق واسع أو ضيق .

وهنا أيضاً كانت له نظرية في التوزيع الصحيح لنتاج الصناعة . لقد اقترح ، في كتاباته الأولى ، أن تُدفع خمسة أجزاء من اثني عشر جزءاً ($\frac{٥}{١٢}$) من قيمة النتاج الاجمالية كمكافأة للعامل العادي ، واربعة أجزاء من اثني عشر جزءاً ($\frac{٤}{١٢}$) كعائدات لقاء رأس المال الموظف ، وثلاثة أجزاء من اثني عشر جزءاً ($\frac{٣}{١٢}$) كأجرٍ على بعض المواهب الخاصة وتعويضٍ لقاء الخدمات الادارية . وأجرى ، في فترة ما ، تعديلاً على هذه النِسَب ، مخصِّصاً نصف القيمة الاجمالية للعمال ، وجزأين من اثني عشر جزءاً ($\frac{٢}{١٢}$) فحسب للموهبة الخاصة ، ولكنْ من غير ان يمسّ نسبة الاربعة أجزاء من اثني عشر جزءاً المحدّدة لرأس المال . بيد أنه آنس خطراً في ترك الدخل غير المكتسب بالكد والعمل unearned income يتراكم تراكماً غير محدود ؛ فاقترح كبحَ ذلك بتعديل نسبة العائدات الخاصة برأس المال تبعاً لمقدار ما يملكه الفرد منه . وهكذا فكلما زاد أيّ امرئ مبلغ أمواله المستثمرة حصل مقابل كل سهم اضافيّ

* جمع : دَخْل . income

على عائدات أقلّ . والحق أن هذا لا يعدو أن يكون ضريبة تصاعدية على الدخول غير المكتسبة بالكد والعمل ؛ ولقد كان التدرج الذي فكر فيه فورييه شديد الانحدار .

وارتأى فورييه أن تُنْشَأ الكتائبيات *phalanstères* وتُمَوَّل لا من قِبَل الدولة أو أية وكالة عمومية ولكنْ بالعمل الطَوْعي . فقد وجّه فورييه النداء تلو النداء إلى أصحاب الرساميل لكي يدركوا جمال نظامه ، ومباهج العيش في ظله ، ولكي يتقدموا بالمال المطلوب لانشاء المشتَرَكات **communities** على الاسس الصحيحة . ونشر الاعلانات التماساً لأصحاب الرساميل المستعدين للاقدام على هذا العمل ، سائلاً اياهم ان يجتمعوا اليه في مطعم كان من دأبه ، منذ سنوات وسنوات ، أن يتناول طعام الغداء فيه على انفراد مُبقياً أحد الكراسيّ شاغراً ليجلس عليه الضيف المرتَقَب . ولكن أحداً لم يأتِ . ولم يُقبل الحواريون معلنين استعدادهم للمخاطرة بأموالهم وأرواحهم إلا بعد وفاته ، وذلك في الولايات المتحدة في الدرجة الأولى ، بل – وههنا موضع للعجب البالغ – في الروسيا ورومانيا واسبانية أيضاً .

والواقع ان التعديلات المقترحة في نسبة العائدات المخصصة لرأس المال وما استقر عليه رأي فورييه من أن كل عامل يجب ان يكون مالكاً لأسهم بعَيْنها من رأس المال أيضاً ، أقول ان ذلك كله يجعل نظامه أقلّ أخذاً بمبدأ اللامساواة مما يبدو ، للوهلة الأولى ، بكثير . أما المساواة المطلقة فذلك أمرٌ كان فورييه يضيق به ذرعاً : لقد اعتقد بأنها غير متّسقة مع الطبيعة البشرية . وذهب إلى ان لدى الناس رغبة طبيعية في ان يكافَأوا وفقاً لأعمالهم ، وان من الخطأ والحماقة في آن معاً أن نحاول مقاومة هذه الرغبة .

وفي ذلك كله بنى فورييه مقترحاته على إيمان وطيد بأنها متناغمة ، لا مع الطبيعة البشرية فحسب ، بل مع ارادة الله أيضاً . فقد شاءت ارادة الله أن تكون للناس رغباتٌ وأهواء ، ومن هنا فقد كُتِب لهذه

الرغبات والاهواء أن تَـلْـزَمَ الناس إلى الأبد . ليس هذا فحسب ، بل لقد قضت حكمة الله بأن تكون الميول البشرية وكل ما يحبه الناس ومـا يكرهونه ، على اختلافه ، متفقةً مع ما هو ضروريّ للعيش الصالح ، وليس على الفيلسوف الاجتماعي إلا ان يدرس هذه الفروق والتباينات لتقدير حجم المشتَـرَك Community الذي يستطيع الناس فيه ان يتقاسموا ، على نحوٍ سعيد ، المهامّ والاعمالَ الضرورية ، مع مَنْحِ كل امرئ الحرية الكاملة في اتّباع ميله الخاص . وهكذا ورث فورييه نزعة القرن الثامن عشر إلى القول بأن الله والطبيعة شيء واحد ، أو على الاقل إلى القول بأن الارادة الإلـهية هي التي تحرّك الطبيعة وتوجهها . واقد ذهب بهذه الفكرة إلى حد الأفتراض بأنه لا يوجد في الواقع رغبات طبيعية عند الناس ليس في امكاننا أن نفيد منها لخدمة الحياة الصالحة ، شرطَ أن نجد لها المنافذ outlets الصحيحة ونضعها في متناولها . لقد كـان في الواقع أول ممثل لفكرة « الأعلاء » sublimation ، ولقد آمن بها بشكلها الشامل إلى أقصى حدود الشمول .

إن في كتابات فورييه أشياء كثيرة تتسم بالغرابة وتتنافى مع العقل — على حين أن في كتاباته المتأخرة كثيراً مما هو مُخَبَّل على نحو واضح . ومن غير الضروري ان نطيل الوقوف عند هذه الاخيلة الغريبة التي لا صلة لها بجوهر تعاليمه . فـ « مقاومو الأسود » Anti-lions و « بحور الليموناضة » لا تقدم ولا تؤخر في تقديرنا لنظام الكتائبيات *phalanstères* ، كما أن امثال هذه الترهات لا تظهر البتة في معظم كتبه . وإنه لخطـأ عظيم أن نسخر من فورييه ونأبى الاستماع اليه لمجرد أنه انتهى إلى العُتْه والخَبَل . فقد كان مفكراً اجتماعياً جدياً إلى حد بعيد ، أسهم إسهاماً قيّماً باقياً لا في حقل التفكير الاشتراكي والتعاوني فحسب ، بل في حل مشكلة العمل كلها أيضاً ، والحوافز والعلاقات البشرية المتصلة بها : ان نظريـة فورييه الاساسية هي نظرية تشارُكٍ association مبنيّ عـلى ناموس

سيكولوجي . ونصطنع لغتَهُ هو فنقول إنه آمن بأنه اهتدى إلى اكتشاف ناموس « جاذبية » اجتماعي متممٍ لناموس الجاذبية الذي اكتشفه نيوتن في عالم المادة . لقد اعتقد بأن الله خلق الانسان ليعيش في ظل نظـام اجتماعي ، وليحيا وفقاً لـ « خطةِ الـهية » تتفق ومشيئة الله . وليس على الناس إلا ان يكتشفوا خطةَ الله ويعملوا وَفقَها . وأكد فورييه ان ثمة اتساقاً بين دنيا الكواكب ودنيا الاجتماع ، وان لجميع الاهواء البشرية ، مثل جميع الأجرام السماوية ، مكانها في نظام **system** الحياة الانسانية . حتى أدركنا هذا اتضح لنا ان الأهواء البشرية كلها خيّرة ، حتى تلك الاهواء التي اعتُبِرت حتى الآن شريرة ، ويمكن تسخيرها لمنفعة الانسانية إذا ما اعطيت المجالَ الصحيح وحُرِّرَت من القيود التي فرضها عليها التنظيم الاجتماعي الرديء — الرديء لأنه غير متوازن وغير مكيّف بحيث يتيـح للناس مجالاً أميناً لأشباع حاجاتهم السيكولوجية الأساسية . وهكذا فليس ثمة أية ضرورة لتغيير طبيعة الانسان ؛ لا ، إن علينا ان نغيّر بيئـة الانسان فحسب . ومفتاح هذا التغيير هو تنظيم المجتمع وفقاً لمبـدأ « التشارك » **association** .

واذن فنظام فورييه يقوم على الأيمان بأن معظم أشكال العمل **labour** الضروري يمكن ان تُجعل سائغة جذابة إذا ما نُظّمت تنظيماً صحيحاً ، وأنه ليس ثمة داعٍ لأن ينهض المرء ، أو يُكرَهَ على النهوض ، بأية وظيفة من الوظائف لا يرغب هو في أدائها بمحض اختياره . لقد أصرّ على ان العمل في « الكتائبيات » *phalanstères* يجب أن تقتسمه كله على أساس طَوْعي مجموعات أو « زُمَر » *series* من العمال لا بد أن ينشأ في ما بينها تنافس طبيعي على أداء مهامها أداءً حسناً . إنه لم يؤمن ، طبعاً ، بأن أي ضرب من العمل يمكن أن يُجْعل سائغاً جذاباً ولو لفترات قصيرة : إن ما آمن بـه فورييه فعلاً هو ان ضروب العمل غير الجذابة بطبيعتها هي في الأعم الاغلب غير ضرورية وانها تنطوي على قَدْرٍ من

الكراهة **unpleasantness** يفوق ما تستحقه منتَجاتُها بكثير ، وهذا هو السبب الذي من أجله أراد أن يخفض مقدار الجهد الصناعي بالتخلص من الاستهلاك غير الضروري ويجعْل الملابس والاثاث وما اليها من نوع جيّد يتصف بطول البقاء . لقد آمن بأن الاستمتاع بالعمل شيمةٌ طبيعية يستوي فيها النساء والرجال ، ورغب في ان يكون للنساء مثلُ حرية الرجال في اختيار أعمالهن . والحق ان فورييه كان يعتزم إقامة المساواة الكاملة بين الجنسين في ظل النظام الجديد الذي تطلّع إلى تحقيقه .

ولم يكن فورييه ذا مزاج ثوريّ ، ولقد كان حذِراً في مقترحاته المادية للتجديد بقَدْر ما كان جريئاً في استشرافه **outlook** التأملي ، إنه لم يستنجد بالدولة أو بأية هيئة سياسية للاشراف على نظامه الجديد ، برغم اعتقاده بأنه ما إن يُنْشأ هذا النظام حتى يبرز كيانٌ فيدرالي مرن مؤلف من « كتائبيات » *phalanstères* متحدة ينسّق ما بينها حاكمٌ دعاه فورييه الـ **Omniarch** وكان على استعداد لأن يوصي ، إذا ما تعذّر انشاء « الكتائبيات » في الحال ، بشكلٍ انتقاليّ من التنظيم أطلق عليه اسم « الضمانيّة » **guaranteeism** ، وهي طريقة معتدلة من طرائق العيش الجماعي يستطيع أن يستهلّها بعض الرأسماليين الأفراد النزّاعين إلى القيام بالتجارب . والواقع أن « فاميليستير » *Familistère* غودين **Godin** المشهور في غيز **Guise** إنما أوحت به فكراتُ فورييه ، وهو مثلٌ عمليّ بارز على ما دعاه « الضمانية » . ولقد زاره أقوام كثيرون ، ووصفوه لنا غير مرة . وانما أبدى فورييه استعداده لقبول هذه الخطوة التي تمثل حلاً وسطاً لأنه اعتبر انه قد يكون من المتعذر على الناس التخلّصُ فجأةً من سلطان الدهور المفسِد الذي عاشوا في ظله .

والواقع ان فورييه نفسَهُ كان يأمل ، كما رأينا ، ان يتقدم بعض الاثرياء لمعاونته على إنشاء « كتائبياته » . ولقد ناشد الملوكَ ، في بعض

الاحيان ، ان يبرروا لمناصرته في ذلك ، ولكنه لم يناشد لا الحكومات الشعبية ، ولا الفقراء ، ولا الثورة البتة . وكان ، مثلَ اووين ، صانع مشترَكات community maker آمن بأنه ليس عليه ، لكي تُثبِتَ محاسنُ خططه قوتها الآسرة التي لا تُقهَر ، إلا ان يضع هذه الخطط تحت ابصار الناس ، في إلحاح وتكرير كافيين ، شرط ان يُلهَم الناسُ الرغبةَ في الاستماع إلى ما يقول .

وفي كتاب إثرَ كتاب ، طوال ثلاثين سنة تقريباً ، كرّر فوريه انجيله من غير ما تغيير أساسي . إن كتابه الاول ، « نظرية الحركات الاربع » *Théorie des quatre mouvements* ، نُشِر عام ١٨٠٨ ثم أتبِع بسلسلة كتب كرّر فيها الفكرات نفسها ووسّعها بمُصطلحيّة terminology متغيّرة على نحو متواصل ، حتى لنستطيع ان نُرْجِع ، بشكلٍ من الاشكال ، عدداً كبيراً من الكلمات التي دخلت معجمية vocabulary التفكير الاشتراكي ، إلى كتابات فوريه . أما أهم كتبه المتأخرة فهي : « التشارك العائليّ الزراعي » *L'Association domestique agricole* ، الذي غُيِّر اسمُهُ في ما بعد فأصبح « الوحدة الكلية » *L'Unité universelle* (١٨٢٢) ، و « العالم الصناعي والمجتمعيّ الجديد » *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* (١٨٢٩) ، و « الصناعة الزائفة » *La Fausse Industrie* (١٨٣٥ — ١٨٣٦) .

لقد كانت التعديلات التي أدخلها على مصطلحيته كثيرةً لا نهاية لها : فقد دعا نظامه العام ، في مؤلفاته الأولى ، « التناغم » Harmony أو « التناغمية » Harmonism حيناً ، و « التشارك » association حيناً ، و « الدولة المجتمعية » *Etat Sociétaire* حيناً ، و « التكافل » *solidarité* حيناً . وفي ما بعد أخذ يدعو نظامه ذاك « الوحدة الكلية » *Unité Universelle* أو « الوحدوية » *Unitéisme* ، وفي بعض الاحيان « الجماعية » *Collectisme* . أما المرحلة الانتقالية الموصلة إلى تحقيق نظامه

فقد دعاها « الضمانيّــة » *Garantisme* حيناً ، وال *Sociantisme* حيناً ؛ وفي بعض الاحيــان عَنَتْ هاتان اللفظتان درجتين مختلفتين من الاقتراب نحو المضمون الكامل لنظامه . واقد اصطنع أيضاً كلاًّ من لفظتي *Mutualisme* و *Mutuellisme* (التبادلية) بمعنىً عامٍّ بعضَ الشيء . واطلق على مشتَرَكاته اسمــي « كتيبة » *phalange* و « كتائبية » *phalanstère* — مشيراً بالاولى في الاعم الاغلب إلى الجماعة البشرية وبالأخرى إلى موطنها . أما لفظة *série* (زمرة) فقد عنت عنده ، في المقام الأول ، جماعة متشاركة من العمال الذين يفرغون همتهم في أداء مهمة مشتركة .

ودُعِيَ حواريو فورييه ، ودَعَوْا أنفسهم ، بتشكيلة مماثلة مــن الاسماء ، منها : الكتائبيون *Phalangistes* ، والفورييّيون *Fourieristes* (أو الهياجيون **Furyists** كما دعاهم خصومهم في أميركة) ، والمدرسة المجتمعية الانسانية *Ecole Sociétaire Humaniste* ، والانسانيون *Humaniens* ، والوحدويون *Unistes* ، والتشاركيون *Associativistes* والزُمَرِيّون *Sériistes* ، والسفسطائيون الزّمَريون *Séri - sophistes* . وغير ذلك . وفي بريطانية أطلق هيو دوهيرتي **Hugh Doherty** ، زعيم المدرسة ، على الفورييّية اسم « النظام الاجتماعي » **the Social System** ، ودعاها أيضاً « الشمولية » **Universalism** و « التأنيسية » **Humanisation** ، و « الكتائبية » **Phalansterianism** ، و « التكافلية » **Solidarity** أيضاً . وفي الولايات المتحدة دُعيت في كثير من الاحيان « التشاركية » **Associationism** ودعيت أحياناً « الوحدوية » **Unityism** أو « الزُمَرية » **Serialisation** ، ولكن الكلمة التي استُعملت هناك أكثر ما استُعملت هــي لفظـــة « الكتائب » **Phalanx** . واصطُنعت « الجماعية » **Collectivism** كوصفٍ أيضاً ، و « التبادلية » **Mutualism** كتعبير عام غير مقصور

على مـا اقترحه فورييه من مراحل انتقالية أو حلول وسطى . وحتى هذه القائمة لا تستغرق مختلف الاسماء التي خلعت على مذهب فورييه . واذا استثنينا لفظة « الفورييية » **Fourierism** وجدنا ان لفظتي « التشارك » **Association** ، و « التناغم » **Harmony** ، ومشتقاتهما ، كانت في ما يبدو أكثرهـا تداولاً .

وظل حواريو فورييه ، حتى سنواته الاخيرة تقريباً ، قلة قليلة . ولكن جماعة صغيرة ما لبثت أن تحلقت حوله في العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، ونشب نزاع حاد بين أنصاره وبين السان سيمونيين . وبعد ثورة ١٨٣٠ الفرنسية تكاثر أتباعه وأتباع سان سيمون تكاثراً كبيراً ، وأمست الخصومة بين « المدرستين » عنيفة إلى حد جعل كلاً من الفريقين ينظر إلى الآخر نظرة ازدراء . واتهم فورييه السان سيمونيين بسرقة فكراته ، فاتهموا مذهبه بدورهم بأنه غير عملي وبأنه خلو من مفهوم التقدم أو من رسالة العلم . وسرعان ما أمسى لمذهب فورييه بعض السلطان خارج فرنسة . فقد درس في المانية بوصفه صيغة خاصة من صيغ التفكير الاجتماعي الفرنسي الجديد ، وامتد إلى انكلترة حيث تعين على أتباعه ان يواجهوا مذهب الاشتراكية الاوونية المنافس الذي كان يشبه مذهبهم ، في بعض المظاهر ، شبهاً عظيماً . وجرت بين الاوونيين والفورييين مناظرات كثيرة حول ما يفضل به أحد المذهبين الآخر ، ولكنهم كثيراً ما اضطروا إلى الوقوف صفاً واحداً في وجه خصومهم المشتركين . واتهم الفورييون اوويـن ، في بعض الاحيان ، بسرقة فكرات زعيمهم التي نشرت بالحرف المطبوع قبل آرائه * ، ولكن ليس ثمة أي دليل يثبت ان أووين كان قد سمع بفورييه عندما نشر كتاباته الرئيسية . بيد أنني أعتقد ان الفكرات الفورييية كان لهـا بعض التأثير ، فعلاً ، في الاطوار المتأخرة من الأووينية ، وبخاصة في مشترك كوينوود **Queenwood** التعاوني ، برغم انه لم يكن لها أثر البتة في مشروعاته

* اي قبل آراء اووين . (المعرب)

المبكّرة ، أعني مشروعات « القرى التعاونية » .

وفي بريطانية العظمى كان ممثل الفورييّة الرئيسي هو « هيو دوهيرتي » Hugh Doherty الذي ترجم ونشر بعض كتابات فورييه ، والذي أصدر عام ١٨٤٠ مجلة فورييّة هي « نجمة الصباح » *Morning Star* . وكانت أهم المنشورات الفورييّة الانكليزية هي ترجمة قسمٍ من مؤلف فورييه الرئيسي ، وقد نُشرت هذه الترجمة بعنوان « أهواء الروح البشرية » *The Passions of the Human Soul* (١٨٥١) ، واشتملت على خلاصةٍ وافية لفكرات فورييه ومعتقداته بقلم « هيو دوهيرتي » . وإنما نشأت نقطة النقاش الرئيسية بين الفورييّين والاووينيين من وجهات نظرهم ، المختلفة اختلافاً أساسياً ، في الطبيعة البشرية . كان فورييه قد أصرّ على أنها غير قابلة للتغير وعلى الحاجة إلى انشاء بيئة اجتماعية تلائمها . أما الاووينيون فقد أرادوا ، على عكس ذلك ، ان ينشئوا بيئة قادرة على تعديل الطبيعة البشرية تعديلاً عميقاً . والواقع ان الخلاف لم يكن ذا صفة مطلقة ؛ ذلك بأن اووين — كما سوف نرى — كان يعي وعياً حسناً أهمية الميول الفطرية وكان واثقاً من أن أثرها في السلوك يكاد يكون متمرّداً ، إلى حدٍّ لا نهائي ، على سلطان العوامل البيئية . وكان فورييه بدَوْرِهِ ، على الرغم من اعتبارِهِ الطبيعة الانسانية غيرَ قابلة للتغيّر ومنطويةً على شكولٍ من النزعات والميول المختلفة المتوزّعة بين الناس توزّعاً راهناً يمكن اقامة الدليل على صحتِهِ ، أقول كان فورييه برغم ذلك يُصِرّ إصراراً لا يقلّ عن إصرار أووين على الحاجة إلى إنشاء بيئة قادرةٍ ، لا على تغيير هذه الميول ، ولكن على توجيهها في المجاري الصحيحة . ومع ذلك ، فقد كان الخلاف بينهما هاماً ؛ إذ بينا أكد فورييه على الأهمية الفائقة التي ينطوي عليها جَعْلُ العمل سائغاً من طريق تكييفِهِ وفقاً لميول الناس الطبيعية ، نزعَ اووين إلى الاتكال على جَعْل الناس يعملون في إجادة وابتهاج من طريق إشرابهم حِسّاً اخلاقياً بأن عملهم ذو شأن وبأنه يخدم

مصلحة المجموع . لقد أكد فورييه ، بقَدْر تأكيد أووين ، على أهمية تربية الاولاد على العادات والمسالك الاجتماعية الصالحة ؛ ولكنه ركّز اعتماده الرئيسي ، لا على اغرائهم بالايمان بما تقضي مصلحة المجموع أن يؤمنوا به ، بل على توجيههم إلى ان يعملوا ،تلقائياً وفي استمتاع بالعمل ، ما تفرضه رغباتهم الخاصة ومصلحة المجموع في وقت معاً . وكان هذا المظهر من مذهب فورييه هو الذي فتَنَ ، أكثر ما فتنَ ، بعض المؤمنين المتأخرين بمبدأ حرية الارادة مثل كروبوتكين **Kropotkin** وليم موريس **William Morris** .

وفي الولايات المتحدة كسبت الفورييية سلطاناً أعظم بكثير من ذلك الذي تمّ لها في بريطانية العظمى ، بل أعظم بكثير من ذلك الذي تمّ لها في فرنسة نفسها . وكان ممثلها الامبركي الأبعد نفوذاً هو آلبرت بريسباين **Albert Brisbane** (١٨٠٩ — ١٨٩٠) الذي قدّم المذهب إلى الناس بعد تدهور أسعار الاسهم المالية عام ١٨٣٧ . وفي سنة ١٨٤٠ نشر بريسباين كتابهُ « قَدَرُ الانسان الاجتماعي » *Social Destiny of Man* ودعَمَ هوارايس غريلي **Horace Greeley** ، المحرر في صحيفة « نيويورك تريبيون » *New York Tribune* جهودَ بريسباين ، فأذا بعدد من المزارع التعاونية بلغ تسعاً وعشرين على الأقل ، يُنْشَأ على أساس من مبادئه ، خلال العقد الخامس من القرن التاسع عشر . بيد أن أياً من هذه المزارع لم يُعَمَّر أكثر من سنوات معدودات . وكان لبريسباين تأثير عظيم ، أيضاً ، على سي . آيتش دانا **C. H. Dana** ، ومارغاريت فولر **Margaret Fuller** ، وناثانيال هاوثورن **Nathaniel Hawthorne** وامرسون **Emerson** . وفي كتابه *Blithedale Romance* وصف هاوثورن « مُشْتَرَك مزرعة بروك » **Brook Farm Community** الشهير ، الذي أسسه عام ١٨٣٢ جماعة من مستنيري « نيو إنغلند » كانت بينهم مارغاريت فولر . وكانت فكرة تلك المزرعة

مستوحاة ، إلى حد بعيد ، من تعاليم فورييه ، برغم ان منشئيها لم يلتزموا فيها مذهبه التزاماً دقيقاً ، إذْ أقاموها على أساس المِلْكية المساهمة من غير مشاركة عامة من جانب نزلاء المزرعة كلهم ، وهي المشاركة التي اعتبرها فورييه أمراً ضرورياً . ولم تعمّر «مزرعة بروك» ، شأنها في ذلك كشأن المشتَرَكات **communities** الاكثر التزاماً لتعاليم فورييه ، دهراً طويلاً . فقد أخفقت وانهارت بسبب من العجز المالي بعد أن أثبت المستنيرون الذين جنّدتهم لخدمتها انهم لا يصلحون كثيراً للكدح اليدويّ الذي اعتمدت عليه لتمكينها من البقاء . وعُمِّرت «كتائبية» بريسباين «الشمالأميركية **North American Phalanx**» حتى عام ١٨٥٦ ، ولكن الحركة الفورييّة الاميركية ما لبثت ، بعد ذلك ، ان اضمحلّت وتلاشت . وفي إمكان القارئ ان يقع على وصف لهذه المشتَرَكات الفورييّة في أيّ من المؤلفات التي تَعَرِض للخبرات الاشتراكية الاميركية . وأحدث هذه المؤلفات كتاب مستر آي . جي . بيستور الموسوم بـ «مدن فاضلة في الآجام القصية» *Backwoods Utopias*

وفي فرنسة كان أهم حواريي فورييه هو فيكتور بروسبر كونسيديران **Considérant** (١٨٠٨–١٨٩٣) . وأبرز مؤلفاته : «القدر الاجتماعي» *La Destinée Sociale* (١٨٣٤) ، و«بيان المدرسة المجتمعية» *Manifeste de l'École Sociétaire* (١٨٤١) ، و«الاشتراكية أمام العالم العتيق» *Le Socialisme devant le vieux monde* (١٨٤٨) . وكان كونسيديران رئيساً لتحرير الصحيفتين اللتين نُشِرت فيهما جمهرةٌ من كتابات المذهب الفورييّي الرئيسية المتأخرة ، وهما صحيفة «الكتائبية» *Le Phalanstère* وصحيفة «الكتيبة» *La Phalange* . ودعا كونسيديران ، في كتاباته المبكرة ، إلى هجر السياسة هجراناً كاملاً ، ذاهباً إلى ان المجتمعات «السياسية» القديمة مُقَدّر لها أن تهلك وان يُستعاض منها بمشتركات **communities** جديدة متحدة قائمة على أساس طوعيّ محض . ولكن

اطّرح هذا الموقف في ما بعد ، وشرع بحضّ الأحزاب الديموقراطية على التخلّي عن وجهة النظر « السياسية » والأخذ بوجهة النظر « الاجتماعية » . وفي عام ١٨٤٨ انتخب عضواً في « الجمعية الوطنية » وأسهمَ في لجنة لوكزمبورغ التي ألفتها الحكومة لدراسة قضايا العمل والتي رئِسها لويس بلان **Louis Blanc** . وبعد هزيمة الثورة في فرنسة شخَصَ ، تلبيةً لدعوة بريسباين ، إلى الولايات المتحدة ، وحاول أن يؤسس « مُستَوْطَناً كتائبياً » **phalansterian settlement** في تكساس . ولكن هذه التجربة أخفقت عام ١٨٥٤ . وبعد ذلك عرفت فكرات كونسيديران تعديلاً إضافياً . لقد حاول ، وقد اطّرح عِداءهُ القديم للتطور العلمي الصناعي، أن يضَعَ صيغة فورييّة جديدة تنسجم مع اتساع المعرفة العلمية . وعُمّر كونسيديران دهراً طويلاً : لقد وُلد عام ١٨٠٨ وتوفي عام ١٨٩٣ .

وليس من ريب في أن مذهب فورييه إنما هو في أقوى حالاته في محاولته إظهارَ الحاجة إلى تكييف المؤسسات الاجتماعية وفقاً للرغبات الانسانية الفعلية . وحتى لو ضلّ السبيل حين افترض ان كل هوىً من الأهواء المعروفة يمكن ، في ظل بيئة اجتماعية صحيحة ، أن تتاح له وسيلةٌ للتعبير خليق بها ان تجعله نافعاً للانسانية ، فالامر الراهن هو ان ثمة قَدْراً كبيراً من الحكمة في إلحاحه على ان الناس لا يستطيعون ان يحيَوْا في سعادة إلا إذا مُنحوا مجالاً لأشباع رغباتهم الطبيعية ولم يُجبَروا على العيش وفقاً لغِرار **pattern** من السلوك اصطناعيٍ يبتدعه الاخلاقيون باسم العقل . وفي ميسورنا القول ، بخاصة ، إن تطبيقه هذا المبدأ على تنظيم العمل كان ذا أهمية أعظم بكثير من تلك التي عُزِيت اليه حتى في يوم الناس هذا في ظل النفوذ المتعاظم الذي تتمتع به عنايةُ السيكولوجيين الاجتماعيين الجديدة بالعلاقات والأحوال الصناعية . إن ايمانه بأن العمل يمكن أن يكون ، ويجب ان يكون ، مصدراً لمتعة حقيقية ، قد يتعذر التوفيق ما بينه وبين شروط الانتاج على نطاق واسع ورغبة المهندسين في معاملة الناس وكأنهم

آلات سيئة الصنع ، بل ان هذا التعذر يبدو مرجّحاً ؛ ولكن الاشتراكية كان خايقاً بها أن تكون مذهباً أغنى وأخصب لو انها أولت هذا المظهر من « مشكلة العمل » قدْراً من الانتباه أكبر بكثير . وإلى هذا ، فأنا لا أزال في حاجة إلى من يقنعني بأن فوربيه كان مخطئاً عندما أصرّ على أنه ليس ينبغي لنا أن نكلف أيّ امرئ العملَ على نحو موصول في حرفة أو صناعة مفردة . فأنه لفي طاقة معظم الناس ، وبخاصة إذا ما بدأوا ذلك في صدر الصبا ، أن يكتسبوا مهارة كافية جداً في ضروب كثيرة من المهام والأعمال المتباينة تبايناً غير قليل ؛ وانا أعتقد ان فوربيه كان مصيباً جداً في إيمانه بأن إتاحة مثل هذا التنوع في العمل جدير بها أن تجعل كثيراً من الناس أسعد مما يستطيعون ان يكونوا ضمن رتابة عملٍ مُفْرَدٍ لا يقتضي براعةً سامية . إن ثمة ، من غير ريب ، اختصاصيين طبيعيين يُؤْثرون أن يلْزَموا مهنةً مفردة ، أو نطاقاً من الأعمال ضيّقاً . ولكني أشك في ان يكون ثمة كثير من مثل هؤلاء ؛ وأنا واثق من أنه ليس لدينا منهم ، عدد يعْدِلُ ، أو يكاد ، ذلك العددَ الذي يفترضهُ تنظيم الصناعة الحديثة .

الفصل السابع

كابيه والشيوعيون الأيكاريون

ويحسن بنا أن نشير اشارة خاصة ، عند هذه المرحلة من قصة الفكرات الاشتراكية ، إلى رجل ذي شأن أضأل من شأن سان سيمون أو فورييه ، بل أضأل من شأن بيير لورو . والواقع أنه إذا كان في باريس خلال السنوات الاخيرة من العقد الرابع من القرن التاسع عشر أو خلال العقد الخامس منه ، من تحدّث عن « الشيوعيين » *les communistes* فأغلب الظن أنه كان يشير إلى أتباع ايتيان كابيه **Étienne Cabet** (١٧٨٨ — ١٨٥٦) . وإنما كان الايكاريون **Icarians** — وهو الاسم الذي عُرِفوا به بعد ان نشر كابيه ، عام ١٨٤٠ ، كتابه « رحلة إلى إيكاريا » *Voyage en Icarie* « مدرسةً » ثالثة من الاشتراكيين الطوباويين، اطلقت دعوتها في جوّ من التنافس مع السان سيمونيين والفورييِّين ، وأعلنت على نحو أكثر حسْماً بكثير من أيّ من هاتين الجماعتين إنجيلَ « تشريك » **socialisation** كامل .

والحقّ ان كابيه ، شأنَ كثير من الزعماء الطوباويين الآخرين — مثل بازار **Bazard** وشوفالييه **Chevalier** وبوشيه **Buchez** — قد

أمضى سنوات تدرّبه على خدمة القضية الشعبية كعضو عامل في العصبة السرية الشهيرة المعروفة بـ « الكاربوناري » *Carbonari* أو *Charbonnerie*. وتاريخ « الكاربوناري » بوصفهم مدبّري مؤامرات وحركات مقاومة سرية في ايطالية وفي فرنسة ، منذ نشأتهم الأولى في الـ « فرانش كونتيه » **Franche - Comté** قبل عام ١٧٨٩ وانبعاثهم في مملكة نابولي حوالى عام ١٨٠٦ ، يقع من غير ريب خارج نطاق قصة الاشتراكية . فلم يكن للكاربوناري أيّ نظرية أو سياسة واضحة أو ثابتة ، باستثناء نزعة المعارضة الثورية التي عُرِفوا بها ، سواء في مظهرهم الأيطالي أو في مظهرهم الفرنسي . إن شيئاً لم يكن يجمع بينهم غير عداوتهم أولاً لنابوليون وللحكام الدائرين في فلكه ثم لآل بوربون الذين أعيدوا إلى العرش شرعياً . و « للحلف المقدس » الذي حاول ان يهيمن على أوروبة بعد عام ١٨١٥ . وإنما تنحصر أهميتهم بالنسبة إلى الاشتراكية في أنهم قدّموا حقل تدريب لجماعة من الثوريين انتقل بعضهم ، إثر اضمحلال العصبة في العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، إلى جماعة أو اخرى من الجماعات الاشتراكية ، وفي أن طرائقهم في التنظيم التآمريّ قدّمت نموذجاً يُحتذى لكثير من الجمعيات السرية التي انبثقت في فرنسة قبل ثورة ١٨٣٠ وبعدها .

كان كابيه محامياً . ولقد شارك في ثورة ١٨٣٠ ، وعينته الحكومة نائباً عاماً لكورسيكة . بيد أنها ما لبثت أن عزلته من منصبه هذا بسبب من هجماته الراديكالية على سياسة الملكية « البورجوازية » . وفي عام ١٨٣١ انتُخب عضواً في مجلس النواب وأنشأ صحيفة « الشعبيّ » *Le Populaire* التي توجهت في ما كانت تكتبه إلى الطبقات العمالية بخاصة . وسرعان ما عُطّلت صحيفة « الشعبيّ » هذه بسبب من هجماتها العنيفة على الحكومة؛ وسلخ كابيه السنوات القليلة التالية منفيّاً في انكلترة ، حيث خضع لتأثير الفكرات الاووينية خلال الجيَشان العظيم الذي عرفته البلاد عام ١٨٣٣ —

١٨٣٤ من اجل انشاء نقابات للعمال . ثم إنه رجع إلى باريس لا « اشتراكياً » مقتنعاً بصحة هذا المذهب فحسب ، بل رجع اليها وقد اعتنق وجهات النظر الاكثر تطرفاً التي نادى بها الجناح الراديكالي البريطاني الأيسر وآمن بضرورة « التشريك » socialisation الكامل لوسائل الانتاج وبطريقة في الحياة « شيوعية » بكل ما في الكلمة من معنى . لقد تأثر تأثراً كثيراً بالعناصر الشيوعية في مدينة « مور » الفاضلة More's *Utopia* ، وانصرف الى صياغة مذهبه الجديد في نظام شامل وأفرغه في قالب رواية خيالية طوباوية . ولقد واصل هو وأتباعه التبشير بهذا النظام خلال العقد الخامس من القرن التاسع عشر . وخطر لكابيه ، كما خطر لغيره ، أن يجرّب اقامة مدينته الفاضلة المقترحة على أراضي الجمهورية الاميركية التي كانت آنذاك غير كثيفة السكان . وهكذا غادر فرنسة ، عام ١٨٤٨ ، جماعة من أتباعه وفي نيّتهم ان ينشئوا « إيكاريا » في تكساس ، وفقاً للنموذج الذي رسمه كابيه في روايته . وفي السنة التالية لحق بهم هو نفسُه ، يصحبه فريق آخر من الأتباع . وما لبثت « إيكاريا » ان انشئت ، لا في تكساس ، ولكن في ناوفو Nauvoo ، المركز المورموني القديم في ايلينويز . ولكن ايكاريا ايلينويز لم تكن في أيما يوم من الأيام أكثر من ظلّ شاحبٍ للمدينة التي تصوّرها خيال كابيه . كان قد رسم صورة لمدينة يبلغ عدد سكانها مليون نسمة ، فاذا بعدد سكان مستوطنته الفعليّ settlement لا يزيد في أيما يوم من الأيام على الف وخمسمئة نسمة . ولقد تعيّن عليها ان تُنشأ لا على أساس من المشاعية الكاملة التي كان « كابيه » يفكر فيها ، ولكن على أساس من تدبيرٍ وَسطٍ جمعَ ما بين التملك الفرديّ وبين عنصرٍ كبير من العيش المشترك والطاعة الجماعية ؛ ولقد أثبتت أنها أكثر تعميراً ودَيْمومةً ، بكثير ، من معظم المستوطَنات الطوباوية الأخرى المنشأة خلال الفترة نفسها . والواقع ان كابيه نفسهُ غادرها ، بعد خلافاتٍ على السياسة ، في سنةِ وفاته ؛ ولكنها استمرت

فترة أخرى بعد ذلك . أما خليفتها ، ايكاريا الجديدة New Icaria ، فقد عُمِّرت حتى عام ١٨٩٥ .

لم يكن ايتيان كابيه مفكراً أصيلاً original . فجميع فكراته ، تقريباً ، مستعارة من أصحاب « المدن الفاضلة » utopias الاخرى ، وفي جملتهم « شيوعيو » فرنسة في القرن الثامن عشر — من مثل مابلي Mably — والسير توماس مور أيضاً . وإنما تكمن أهميته في محاولته إنشاءَ ، أو على الأقل الترويجَ لأنشاء ، مجتمع شيوعي مئة بالمئة تكون فيه السيطرة العليا على جميع النشاطات الأساسية في يدَيْ الدولة . فلم يكن في « ايكاريا » المثالية التي تخيلها ، وهي شيء مختلف عن « ايكاريا » الواقعية التي قامت على أساس من تسوية أو حلّ وسط ، أيما مِلْكية خاصة على الاطلاق . كان مفروضاً ان يكون جميع المواطنين ، في « ايكاريا » الخيالية هذه ، متساوين أشدّ ما يكون التساوي وان يقدموا كدْحهم إلى « المشترَك » community على قدم المساواة . ولقد ألحّ كابيه في « مدينته الفاضلة » على وحدة اللباس ، كضمان ضد ادعاءات التفوق والامتياز . وأكد على المساواة شبه الكاملة بين الجنسين ، إلا انه رغب في الاحتفاظ بـ « الاسرة » بوصفها الوحدة الاساسية في مجتمعه ، وبالأب رئيساً معترفاً به لها . وذهب إلى ان جميع الموظفين والقضاة يجب أن يُنتخبوا انتخاباً ويخضعوا في أيما وقت للأقالة بتصويت شعبي ؛ ونصّ على ان أدوات الانتاج يجب أنْ تُدارَ على نحو جماعي ، وعلى ضرورة إقامة نظام شامل للخدمات الاجتماعية العمومية . ليس هذا فحسب ، بل لقد قضت « إيكاريا » الخيالية بأن يضع « المشترك » community كل سنة مخططاً مفصلاً للانتاج ، مبنيّاً على الحاجات المقدّرة ، وأن يعهد إلى مجموعات من المواطنين ، منظّمة ، بانصبتها المتعددة من تنفيذ المهمة المشتركة واضعاً تحت تصرف هذه الجماعات العُدّة الرّسمالية الضرورية وما يحتاجون اليه من موادّ . كما قضت بأن تُخزَن المُنْتجاتُ

في مستودعات عمومية لكل مواطن ملء الحرية في ان يسحب منها ما يحتاج اليه . ولم يذهب كابيه ، كما ذهب فورييه ، إلى أن مشتركه سوف يكون زراعياً قبل كل شيء : لقد حبّذ التطور الصناعي ، برغم انه افترض ان نسبة عالية من مواطني ذلك المشترك سوف ينهمكون في حراثة الأرض بمعونة الآلات الحديثة والمعرفة التِقْنيّة .

ولم يشأ كابيه أن يكون لأتباعه اهتمام بالغ بالسياسة ، بمعنى الكلمة العادي . وكان على مجلس النواب الأيكاريين أن لا يتعدى عملُه ، إلا قليلاً ، نطاقَ تعيين المهامّ المناسبة للمجموعات الوظيفية ذات الطابع اللامركزي التي كان مفروضاً فيها أن تتولى مختلف شُعب الانتاج والخدمة الجماعية . ونصّ على ان مشتركه ينبغي أن لا يعرف عدداً كبيراً من الصحف ، وعلى أن من واجب هذه الصحف ان تقْصُرُ نفسَها على مجرد رواية الأحداث وان لا تكون منابر للرأي والمناقشة — لأن هدف كابيه كان انشاء مجتمع لا محلّ فيه للنزاعات الحزبية أو للخلافات حول السياسة العامة . لقد آمن ايماناً راسخاً بأن ثمة طريقة واحدة صحيحةً لأداء الاشياء ، وبأنه ما إنْ يُهتَدى إلى هذه الطريقة حتى لا يبقى ثمة ما يجادَل فيه أو يناقَشُ حوله . ومن هنا ، لم يعلّق أهميةً البتةَ على حرية المناقشة ، واقترح فرضَ رقابة صارمة على الأنباء وتقييدَ حرية الرأي ، واضعاً التوكيدَ على ضرورة « المَذْهبة الجماهيرية » mass - indoctrination لضمان نجاح المجتمع الايكاري وحسن سيره .

ولكن على أيّ نحو كان مفروضاً في المجتمع الايكاري ان يبرز إلى حيّز الوجود ؟ الواقع ان كابيه ، في كتاباته المبكرة التي وضعها قبل هجرته ، لم يعتبر التحول مجرد جهدٍ طَوْعي . لا ؛ لقد أراد تمهيد السبيل لذلك باقناع الدولة بفرض ضرائب تصاعدية ثقيلة على رأس المال وعلى الارث ، وبالافادة من حصيلة ذلك ومن الوفر الناشيء عن الغاء القوى المسلّحة لاقامة المشتركات الايكارية . وربما ، في الوقت نفسه ،

أن يحدّ من الانتاج الرأسمالي من طريق تعيين الدولة للاجور ورفعهـــا حدّها الأدنى بحيث يصبح الاستغلال الخصوصي لعمل العمال امراً غير مُرْبِح . ونادى بتدخل الدولة ، كخطوة نحو انشاء مدينته الفاضلة ، لضمان تزويد العمال بمستوى إسكانيّ افضل ، وتمتّعهم بالتعليم الشامـــل و « العمالة الكاملة » **full employment** .

وهكذا فأن كابيه كان مفكراً راديكالياً اجتماعياً طليعياً **advanced** : ولكنه كفّ ، بعد أيامه مع الكاربوناري ، عن الدعوة إلى الثورة بأي معنىً ينطوي على العنف . والواقع أنه انقلب مرتجِعاً إلى الطرف الاقصى المقابل. فقد كتب يقول : « لو كنت امسك بثورة في يدي اذن لابقيت أصابع تلك اليد مطبقة ، حتى ولو عنى هذا موتي في المنفى . » لقد أصرّ على ان المجتمع الجديد يجب أن يُحقَّق بالحجة والأقناع لا أن يُفْرَض بالقوة . وهذه النزعة المسالمة قادته ، بعد أن خابت آماله في فرنسة ، إلى محاولة إنشاء مشترَكه في أميركة من غير معونة الدولة . ولكنه لم يكن مثل فورييه اختياريّ الاتجاه : لقد رغب في الحصول على مساعدة الدولة ، إذا ما وُفّق إلى ذلك من غير عنف ، ولهذا الغرض كان يناصر الديموقراطية السياسية ، كوسيلة ، ويدعو اليها في قوة وحزم .

ومثلَ كثير من الطوباويين الآخرين آمن كابيه بالله ، ورأى في محاولة تجديد النصرانية شرطاً أساسياً لتحقيق أحلامه . والحق ان كتابه « النصرانية الصحيحة» *Le Vraie Christianisme* (١٨٤٦) هو دعوة إلى العودة من الطقوس الكنسية إلى المثل الذي ضربه يسوع المسيح وإلى « شيوعية » النصارى في عهدهم الأول يوم كانت كنيستهم هي كنيسة الفقراء . إن في هذا الجزء من مذهبه شيئاً من سان سيمون ولكنّ فيه أيضاً كثيراً مـن لامنيه**Lamennais** الذي كان لكتابه « أقوال مؤمن » *Paroles d'un croyant* (١٨٣٤) اثر لا ريب فيه في تفكير كابيه . بيد أن الرجلين اللـذين أثّرا في مذهبه الاجتماعي أعظم تأثيرٍ كانا توماس مور وروبرت اووين —

اووين السنوات التي تلت عام ١٨٣٢ عندما كان زعماء « اتحاد النقابات القومي الكبير » يتوقعون قيام « العالم الاخلاقي الجديد » في الحال لا من طريق الثورة العنيفة ولكن من طريق رفض طبقة العمال برمّتها مواصلةَ الكدح في ظل الاحوال القديمة وبتضافر جميع الصناعات لأقامة نظام جديد من الانتاج والتوزيع التعاونيين باشرافها الجماعي . والواقع ان شيوعية كابيه ذهبت إلى أبعد كثيراً من الأووينية نحو اشتراكية العيش الكاملة . لقد مزج الألفيّة **millennialism** الاووينية بتَوْق شيوعي مستمدّ من تاريخ النصرانية البدائية ومن الراديكالية الاجتماعية التي تكشّفت عنها القرون الوسطى وعصر النهضة الكاثوليكية .

الفصل الثامن

سيسموندي

في « البيان الشيوعي » أطلق ماركس وإنغلز على سيسموني **Sismondi** لقب زعيم مدرسة « اشتراكية البورجوازية الصغيرة »**Socialism** ***petit - bourgeois*** وأضافا قائلين إنه احتلّ هذا المركز « لا في فرنسة فحسب بل في انكلترة أيضاً . » والواقع أن سيسموندي كان واحداً من أوائل الكتاب الذين شنوا هجوماً مباشراً على مذاهب الاقتصاديين الكلاسيكيين ، لا قبل ظهور أقدم مؤلفات اووين ، بل قبل ان يشنّ الاقتصاديون الأنكليز المناهضون للريكاردية **Anti - Ricardians** حملاتهم في أواسط العقد الثالث من القرن التاسع عشر بفترة غير يسيرة . وإنما ظهر كتاب سيسموندي « المبادىء الجديدة للاقتصاد السياسي » *New Principles of Political Economy* أول ما ظهر في عام ١٨١٩ ، خلال فترة الاضطراب الاقتصادي التي تلت نهاية الحروب النابوليونية . ولقد تأثر استشرافه **outlook** الاقتصادي — الذي كان في أول الأمر استشرافَ تابعٍ من أتباع آدم سميث — تأثراً عميقاً بالبطالة الواسعة التي انتشرت في السنوات التي عقبت عام ١٨١٥ بعد ان

لاحظ آثارها في كل من فرنسة وانكلترة .

كان جان شارل ليونار سيسموند دو سيسموندي (١٧٧٣ — ١٨٤٢) سويسرياً جنيفياً من أصل فرنسي . لقد هاجرت أسرته إلى انكلترة عام ١٧٩٣ ، ولكنها انتقلت في السنة التالية إلى توسكانيا ، لتعود بعدُ إلى جنيف في عام ١٨٠٠ . وهكذا رأى ، وهو لا يزال شاباً ، شيئاً من الأحوال السائدة في كل من انكلترة وايطالية ، وقُدِّر له أيضاً أن يعرف فرنسة معرفة حسنة . والواقع ان كتاباته الاقتصادية ليست غير جزء صغير من إنتاجه الضخم . فإلى جانب مؤلَّفه الشهير « تاريخ الجمهوريات الأيطالية » *History of the Italian Republics* الذي يبلغ عدد أجزائه في نسخته المطوّلة ستة عشر مجلداً ، وضع كتابه « تاريخ الفرنسيين » *History of the French* في واحد وثلاثين مجلداً ، وكتاب « تاريخ أدب أوروبة الجنوبية » *History of the Literature of Southern Europe* في أربعة مجلدات . أما مؤلفاته الاقتصادية والاجتماعية فتشمل ، إلى جانب كتاب « المبادئ الجديدة » الآنف ذكره كتاباً في « زراعة توسكانيا » *The Agriculture of Tuscany* (١٨٠٢) ، ورسالته الاقتصادية المبكرة الموسومة بـ « الثروة » *Wealth* (١٨٠٣) ومجموعة « دراسات في العلوم الاجتماعية » *Studies in the Social Sciences* (١٨٣٦ — ١٨٣٨) في ثلاثة مجلدات . ولقد كان مع مدام دو ستال **de Staël** ، صديقته الحميمة ، رائداً من رواد النقد الأدبي الحديث المبنيّ على استشراف هو في المحل الأول استشراف صوصيولوجي **sociological** . وكمؤرخ كان سيسموندي رائداً أيضاً ، وبخاصة في دراسة نشوء « البورجوازية » وتطورها في جمهوريات ايطاليا بعد القرون الوسطى . بيد أننا لن نعنى بدراسته هنا إلا من حيث علاقتُهُ بتطور الفكر الاشتراكي الذي كان لسيسموندي ، برغم انه لم يكن اشتراكياً بأيّ معنى حديث من معاني الكلمة ، أثر كبيرٌ فيه إلى حد بعيد .

ورجع سيسموندي إلى انكلترة كرة أخرى عام ١٨١٨ — ١٨١٩ ، بعد غيبة دامت أربعاً وعشرين سنة ، فروّعَهُ ما رآه في المناطق الصناعية وفي أرجاء البلاد على العموم . وإنما كان كتابه « المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسي » هو الثمرة المباشرة لهذه الخبرة . أما كتابه الأسبق في النظرية الاقتصادية ، « الثروة » *Wealth (La Richesse)* فكان في المحل الاول شرحاً لكتاب آدم سميث « ثروة الأمم » *Wealth of Nations* ، مع توكيد قوي على مبدأ « دَعْه يعمل » *laissez - faire* وعداء راسخ الجذور للاحتكار . والواقع أنه في كتاب « المبادئ الجديدة » ظلّ ينادي بحرية التجارة الدولية ويشجب في قوة وعزم كل شكل من أشكال الاحتكار بما في ذلك نظام الملكية الزراعية الواسعة . ولكنه كان قد خلَص إلى ان النشاط الرأسمالي غير المقيّد لا يمكن ان يؤدي إلى النتائج التي توقّعها منه آدم سميث وشارحُهُ الفرنسي جان بابتيست ساي **Say** ، وإلى انه لا بد ان يقود إلى شقاء وبطالة بعيدَيْ الانتشار . ومن أجل ذلك أعلن تأييده لتدخل الدولة لكي يُكفَل للعامل اجرٌ مضمون يعينه على الحياة وحدٌ ادنى من الطمأنينة الاجتماعية .

وكان كتاب ريكاردو « مبادئ الاقتصاد السياسي » *Principles of Political Economy* قد ظهر قبل ان يعاود سيسموندي زيارة انكلترة ، عام ١٨١٨ ، بفترة وجيزة ، وكان بعضهم قد زعم ان هذا الكتاب وُفّق الى رفع علم الاقتصاد إلى مستوى علم من العلوم الدقيقة مقيماً إياه على نواميس طبيعية ثابتة يؤدي كل تدخل في أمرها إلى أرزاء وكوارث . فلم يكن من سيسموندي إلاّ ان هاجم وجهة النظر هذه بكل ما ملك من قوة . لقد أنكر أن تكون الغاية التي يفترضها علماء الاقتصاد — أعظم مجموع كلّي ممكن من الانتاج — متفقةً بالضرورة مع الغاية التي يجب أن يوجه اليها النشاط الاقتصادي ، بل ان يوجه اليها كل نشاط اجتماعي ، اعني أعظم قَدْر ممكن من السعادة البشرية . ذلك أن مجموعاً كلياً أصغر ، قد

يثمر ، إذا ما أحسن توزيعه ، قدراً من السعادة والرفاهية أكبر . واذن فمن واجب الحكومة ، بدلاً من ان تترك توزيع الثروة لعوامل السوق وقواها ، أن تسن قوانين تنظم هذا التوزيع وفقاً للمصلحة العامة. ولقد اقتضى هذا ، طبعاً ، وضع محك ما لتقرير ماهية التوزيع الأفضل للثروة والدخل ؛ ولم يكن سيسموندي ليشك البتة في أن تعميم ملكية وسائل الانتاج بين اولئك القادرين على استعمالها شخصياً لأغراض صالحة هو الطريقة الجديرة بالتفضيل . والواقع أن دراساته للاحوال الزراعية في فرنسة ، وسويسرة ، وايطالية ، كانت قد منحته ايماناً راسخاً بفضائل تملك الأسرة لمزرعتها تملكاً يكفل لمن يحرثون التربة أن تتمتع أسرتهم نفسها ، لا مالك أرض لم يحرثها ، بفوائد التحسينات المختلفة . ولقد عبّر عن أعظم الاعجاب بما وفّق اليه الفلاحون الفرنسيون — عندما ملّكوا الأرض وحرّروا بفضل الثورة من الابتزازات الاقطاعية — من رفع مستوى الزراعة وزيادة القيمة الانتاجية الدائمة لممتلكاتهم ؛ ولقد تحدث أيضاً في إطراء عظيم عن منجزات المزارعين الريفيين الصغار في سويسرة وفي بعض أجزاء ايطاليا حيث كانوا قد استطاعوا العمل في ظل أحوال حرة إلى حد معقول . ولقد أعجب ، في حالات معيّنة ، بنظام « المزارعة » *métayage* الذي يقضي باقتسام غلّة الارض بنسب محدّدة بين الزارع وبين مالك للارض يحمل الاعباء الرئيسية المتمثلة في تزويدها بما يحتاج اليه استغلالها من رأس مال ؛ ولكنه أطرى امثال هذا النظام على سبيل المقارنة مع الانظمة الاقطاعية المماثلة لتلك التي سادت فرنسة قبل الثورة ولم يطرها بأيّ معنىً مطلق . إن ما حبّذه سيسموندي تحبيذاً مطلقاً هو نظام يمكّن المزارع الصغير من حراثة الارض وفقاً لفكراته الخاصة ، ومن جني ثمرات كدحه وتعقّله في أمن وسلام .

إن مناداة سيسموندي بالزراعة الفلاّحيّة مرتبطة أشدّ ارتباط بآرائه في

مسألة السكان . لقد ألقت نظريات مالثوس Malthus في نفسه ذعراً بالغاً ، كما ألقت في نفوس كثير من معاصريه ، حتى لقد ذهب ، في فترة ما ، إلى الدعوة لسنّ قوانين تقيّد التناسل بين اولئك الذين عجزوا عن إظهار مقدرتهم على إعالة أسرة . ولكنه اعتبر الزيادةَ غير المنسّقة في عدد السكان ثمرةَ احوال اقتصادية سيئة وغير طبيعية لا ثمرةَ ناموس من نواميس الطبيعة . لقد أكد بقوّة أنه في حينما اطمأن الفلاحون إلى ملكيّتهم للأرض وفي حينما مُكنّوا من التمتع بنتاجها نجد أنهم تكشّفوا ، على ما يؤخذ من وقائع التاريخ ، عن مقدرة بيّنة في ابقاء أسَرهم على مثل الحجم الذي تستطيع الأرض إعالته على مستوى مُرْضٍ من العيش بالنسبة إلى حالة المعرفة الزراعية . ولقد ذهب إلى ان النزعة نحو الزيادة السريعة المفرطة في عدد السكان لم تعلن عن نفسها إلا عندما احدث نمو الصناعة غير المنسّق اختلالاً في توازن اقتصاد الفلاحين الاحرار . وانتقد سيسموندي انتقاداً شديداً قانونَ اسعاف الفقراء الانكليزي في ظلّ نظام سبينهاملاند * Speenhamland System ذاهباً إلى انه يفضي إلى نموّ غير متوازن في عدد السكان — وههنا التقى في الرأي مع مالثوس — ولكن علاجاته قامت على أساس من اصلاح نظام الاراضي ومن التعديل الحكومي للتطور الاقتصادي .

لقد أطلق ماركس على سيسموندي لقب « اشتراكي من البورجوازية الصغيرة » ، واتّهمه بالمناداة بفكرات رجعية ، لأنه — على وجه التحديد — طالب بأن تنسّق الدولة الأحوال الاقتصادية لمصلحة المنتج الصغير . أما المدن فأراد لها سيسموندي وضعاً شبيهاً بذلك الذي تصوّره للأرياف — يعني أنه أراد ضرباً من المدن والصناعات خليقاً به أن يسدّ حاجات سكان يتألفون في الغالب الكثير من فلاحين موسرين يحرثون أراضي تملكها أسَرُهم.

* سبينهاملاند جزء من بيركشاير وكانت قد اتبعت فيها سياسة تقضي بمنح الاغراب اعانات تتناسب مع ثمن الخبز الضروري لافراد الاسرة . (المعرب)

ولقد ذهب إلى انه ما إن يختلّ هذا التوازن الطبيعي حتى تبرز النزعة إلى فَرْط الانتاج **overproduction** الصناعي بروزاً حتمياً ، وحتى يؤدي ذلك إلى ازمات متكررة بعد ان تُتْخَم الأسواق بمنتجات صناعية غير مطلوبة — غير مطلوبة من جانب الفلاحين وغير قابلة للشراء من جانب العمال المدينيين نتيجةً لخفض أجورهم في غمرة الصراع التنافسي من أجل الحصول على عمل . لقد أنكر إنكاراً كاملاً ما يُعرف عند الاقتصاديين بـ « قانون ساي » **Say's Law** — ذلك القانون الاقتصادي المزعوم القائل بأن كل عمل من أعمال الانتاج يولّد الطاقة الشرائية المطلوبة لانتزاع السلعة المُنْتَجَة من السوق . فقال ان هذا غير صحيح ، وفي الامكان اثبات ذلك بالبرهان الدامغ ، بالنسبة إلى منتجات نظام المصانع الجديد ، هذه المنتجات التي تتكاثر يوماً بعد يوم على نحو موصول ؛ وإلاّ فكيف نفسّر ازمات فَرْط الانتاج المتعاقبة ؟

وهكذا كان سيسموندي أول من صاغ في وضوح — برغم أن اووين وغيره كانوا قد صاغوا قبله على نحو جزئي — نظريةَ « نقص الاستهلاك » **under-consumption** التي قُدِّر لها ان تحتل مكاناً كبيراً جداً في الفكر الاقتصادي الاشتراكي . وليس من ريب في ان ماركس ، رغم ما شنّه على سيسموندي من هجوم ، اقتبس شيئاً كثيراً من هذا الجزء من مذهبه . فقد ذهب سيسموندي إلى ان مقدار القوة الشرائية الميسّرة **available** لشراء منتجات الصناعة الآلية رهنٌ بمقدار رأس المال المتداول المصطنَع لاستخدام الأيدي العاملة ، وبكلمة ثانية إنه رهن بـ « مخصّص الأجور » **wages fund** . إن خفض الاجور إلى مستوى الرمق **subsistence level** ، الذي سلّم به الاقتصاديون الكلاسيكيون كحقيقة واقعة ، ينُقص بالضرورة الطلبَ على النتاج الصناعي الكبير الذي تُخرجه المصانع الجديدة ، ويضخّم في الوقت نفسه المخصّصات الرّسمالية المصطنعة للتثمير **investment** في الماكينات ، وبذلك يزيد في مقدار

المعروض من هذه السّلع المصنعيّة . فتكون النتيجة – كما يقول سيسموندي ، وقد ردّد ماركس في ما بعدُ صدى قوله هذا – أن يتعذّر الأبقاء على النظام الاقتصادي إلا باللجوء ، في الأزمات المتكررة ، إلى تصفية جزء كبير من رأس المال المثمّر بافراط في الصناعة الكبيرة . وليس لهذه الازمات من نتيجة غير شقاء إضافي يتحمله الشعب البائس .

لقد اشتمل دفاع سيسموندي عن الزراعة الفلاّحية على هجوم على نظام الاكتراء الزراعي كلما عجز هذا النظام عن أن يكفل للفلاح طوال حياته ولذرّيته من بعده تملّك الارض وتملّك ما يُدْخَلُ عليها من تحسينات . كذلك شنّ سيسموندي حملةً قاسية على « حقّ البكر » * primogeniture على أساس من أنه يؤدي إلى نقص في التثمير under-investment الهادف إلى تحسين الأرض ، لأن الحافز الأعظم إلى الزراعة المحسّنة ينبعث من تقسيم الممتلكات . وإذ اعتقد بأن انتاجية الارض خليق بها ان تُزاد إلى حد كبير في ظل زراعة اشدّ كثافة فقد ذهب إلى القول بأن ثمة متسعاً كبيراً لتقسيم الاراضي بين الابناء تقسيماً يمكّن كلاً منهم من أن ينتج ، بجزء منها ، ما يكفيه للاحتفاظ بمستوى من العيش مُرْضٍ . وقد استندت هذه النظرة ، طبعاً ، إلى ايمانه بأن العوائق الطبيعية التي ستكبح من تزايد عدد السكان في ظل النظام الاقتصادي الذي تصوّرَهُ خليق بها أن تمنع تقسيم الممتلكات بين الابناء من ان يجاري التحسّن في الطرائق الزراعية ويسبقه .

ولم يكن سيسموندي ، في مسائل السياسة ، بالمفكر الراديكالي . ففي كتابه « دراسات في دساتير الشعوب الحرة » *Studies on the Constitutions of Free Peoples* (١٨٣٦) شجب حق الاقتراع الشامل والديموقراطية الكاملة بدعوى أن أياً من طبقة العمال والطبقة المتوسطة الدنيا لم تكن مستعدة لهما . لقد دافع عن حقوق الأقليات – وبخاصة عن حقوق العناصر

* حق البكر في امتلاك جميع الميراث بلا شريك . (المعرب)

المفكرة ، في المجتمع ، وحقوق المثقفين من أبناء الطبقــات الوسطـى المدينية . ذلك بأنه اعتقد ان هــذه الجماعات كانت أكثر فئات الأمة تنوّراً وتقدمية ، وكانت إلى ذلك الدعامة الضرورية للتقاليد القومية . والواقع ان أصــله الجنيفيّ * وخبرته الجنيفية يتجلّيان بوضوح بالغ في هذا الجزء من مذهبه .

هذا العرض لموقف سيسموندي يُظهر في جلاء أنه لم يكن «اشتراكياً» البتة ، إلا بالمعنى الذي يجيز إطلاق هذه الصفة — وما أكثر ما تُفهَم الاشتراكية بهذا المعنى — على أيما امرئ يؤكد على الاهمية الأساسية التي تتمتع بها « المسألة الاجتماعية »*la question sociale*ويناصر العمال في مطالبتهم الدولةَ بأن تتولى مسؤولية تعزيز الرفاهية العامة . لقد دُعي اشتراكياً لمجرد أنه كان من دعــاة التشريع الاجتماعي ، ولأنه أبدى عطفــاً قوياً على العمال وايماناً بقدرتنا على ان نكفل لهم أجراً عادلاً وحالةً من الامــن الاجتماعي معقولة ، ولأنه كان إلى ذلك خصماً عنيداً للرأسمالية الصناعية كما رآها تنمو وتتطور في انكلترة بوجه خــاص . إنه لم يكن مناهضــاً للرأسمالية : فقد كان يكنّ احترامــاً عظيماً للبورجوازية التجارية الـتي أطرى نشوءها وتطورها اطراءً بالغاً في كتابه « تاريــخ الجمهوريــات الايطالية » . إن الرأسمالية الـتي عارضها سيسموندي كانت هي هــذه « الصناعية » **industrialism** الجديدة المبنية على الماكينات التي تدار بالطاقة وعلى نظــام المصانع الآلية ، بنزعتها الـتي لا تقاوَم إلى مضاعفة الحاجات والمنتجات الرديئة وإلى القضاء على الصناع الحِرَفيين المستقلين و « المعلّمين » **masters** الصغار ، وإلى خلق بروليتاريا (طبقة عمال) مدينية **urban** لا تتمتع لا بالبراعة ولا بالذوق ، وإلى إزالة جميــع القيود القديمــة المفروضة على نمو السكان نمواً غير محدود بأزالة الاحوال الطبيعية للحيــاة العــائلية . لقد أدرك كذلك ، قبل ماركس ، ما يلازم

* نسبة الى مدينة جنيف .

هذا الضرب من الرأسمالية من نزعة غَرَزِيّة إلى مواصلة البحث ، في غير انقطاع ، عن أسواق أجنبية جديدة سعياً وراء مُنْصَرَف outlet للفائض من منتجات الصناعة الكبيرة ، وأدرك من ثَمّ آثار هذه النزعة في المنافسات والمنازعات الدولية . كان مثله الأعلى مجتمعاً قوامه جماعة ثابتة من الفلاحين يزرعون الارض بالطرائق الكثيفة ويَخْدِمون جمهرة كافيةً من الصُنّاع والتجار المدينيين ويُخْدَمون من قِبلها ، وتحكمهم سياسياً طبقةٌ مثقفة من التجار والاداريين والمفكرين البورجوازيين الذين يعتبرون مصلحتهم الذاتية ومصلحة الفقراء شيئاً واحداً ، والذين يسعون إلى التمكين لنظام اقتصادي هو في الوقت نفسه تقدّميّ ، تقنيّاً technical ، ولكن في اعتدال ، ومنسجم مع التقاليد القومية ومتطلبات السعادة الانسانية .

الفصل التاسع

اووين والاووينية : ـ الأطوار الأولى

يتعين علينا الآن ان نحوّل وجهنا عن الطوباويين الفرنسيين وعن معاصرهم السويسري ، سيسموندي ، إلى الطوباوي البريطاني الكبير روبرت اووين Owen – ذلك الرجل المذهل الذي نستطيع أن نُرْجِع اليه أصول كثير من الحركات في القرن التاسع عشر . لقد دُعي أووين مؤسس الاشتراكية البريطانية ، ومذهب التعاون البريطاني . وهو يقتسم مع السير روبرت بيل Peel الأرشد شرف استهلال الحركة الهادفة إلى تحسين أحوال العمال في المصانع . إنه يحتل مكاناً مرموقاً في تاريخ الخبرة الثقافية . لقد كان منشئ الحركة « العقلانية » Rationalist ، وهو يتمتع بمركز هام في حقل النشاطات الاخلاقية والدّنيوية . وإلى هذا كله عرف اووين كيف يجمع في ذات نفسه بين صفتين ليس من اليسير التوفيق بينهما ، فكان في آن معاً ربّ عملٍ عصامياً كبيراً ، وزعيماً بارزاً لحركة نقـابات لعمال وملهماً لهـا . إنه لم ينهض بعبء هذه المهامّ كلها في وقت واحد ، طبعاً ؛ ولكنّ مجرد تمكّنه من حشدها جميعها في عمرٍ واحد ، مهما يكن مديداً ، هو شيء رائع .

وُلِد اووين في نيوتاون ، Newtown من أعمال مقاطعة مونتغوميري Montgomeryshire في أواسط ويلز ، عام ١٧٧١ . كان أكبر من فورييه بعام واحد ، واصغر من سان سيمون بأحد عشر عاماً . ولقد عُمِّر حتى عام ١٨٥٨ وظل محتفظاً بنشاطه حتى النهاية ، مُضيفاً تحضير الأرواح إلى سلسلة اهتماماته وأشواقه خلال سنواته الاخيرة . وانما بدأت فترة نفوذه الشخصي الكبرى بتملّكه مصانع القطن الشهيرة في نيو لانارك New Lanark عام ١٨٠٠ ، وفي الامكان القول انها انقضت عندما انشأ جمعٌ من حوارييه « جمعية روّاد روتشدايل التعاونية » Rochdale Pioneers' Co-operative Society عام ١٨٤٤ . ومن ثم اتخذ المذهبُ التعاوني ، الذي يرتبط اسم اووين به ارتباطاً حميمياً جداً ، وجهةً جديدة ، وتطوّر على أنحاء لم تكن مقدّرةً من قبل . وختمت آخر تجربة له في اقامة المشترَكات communities – أعني مشترك كوينوود Queenwood – نهائياً في عام ١٨٤٥ . وكانت زعامته القصيرة ، ولكن المثيرة ، لحركة نقابات العمال قد انتهت قبل عقد من السنين ، أي عام ١٨٣٤ . وكان قد انسحب من مركزه كربّ عمل وصناعيّ كبير انسحاباً كاملاً عام ١٨٢٩ وانسحاباً شبه كامل منذ عام ١٨٢٤ ، عندما اشترى نيو هارموني New Harmony ، في انديانا ، من الراباطيين Rappites وحاول ان ينشئ مشترَكاً اووينياً كاملاً هناك ، محرَّراً من قيود ما دعاه « العالم اللاأخلاقي القديم » « The Old, Immoral world » وأعرافه .

وانما وُفّق روبرت اووين إلى أن يجعل من نفسه القوة الدافعة في كثير من الحركات بسببٍ من مواطن ضعفه الذاتية في المقام الاول . إن الشك لم يساوره البتة في ما يريد ، وان ثقته في مقدرته الشخصية لم تتزعزع في أيما يوم . لقد جمع الطاقة الهائلة إلى تفانٍ غيْريٍّ مطلق في كل ما

آمن بأنه عقلانيّ وحقّ . لقد كان عنيداً اذن ، وكثيراً ما أساء معاشرة الزملاء ؛ ذلك بأنه كان لا يعرف شيئاً اسمه التسوية أو الحل الوسط ، وكان عاجزاً عند أيّ نقطة عن أن يتخيل أنه قد يكون مخطئاً . كان إذا ما أخفق في أمرٍ ما ، عزا العلة إلى سخف العالم واحجامه عن الأخذ بأسباب العقل ، واندفع في الحال يحاول شيئاً آخر . وكان يتمتع بقدرٍ وافر من صفات الرجل العصامي المميِّزة ، مع استثناء هامّ واحد وهو أنه لم يكن أنانياً يفكر في مصلحته الذاتية فحسب . لا ، لقد كان أبعد الناس عن ذلك . كان لا يبالي بالمال ، إلا بوصفه وسيلةً لنصرة القضايا التي آمن بها . إنه لم يبالِ بنفسه ؛ ذلك بأنه — رغم كونه استبدادياً في كثير من الاحيان ورغم ما انتهى اليه من اعتبارهِ نفسَهُ شبهَ أب كونيّ للجنس البشري — ظلّ بسيطاً جداً في كل ما يتصل بحياته الشخصية ، وارتضى ولاء اتباعه كتقدير لفكراته لا كتقدير لشخصه هو . ولقد اتفق ، مجرد اتفاق ، أن كان أكثر حكمةً بكثير وأبعد نظراً بكثير من أيما امرئ آخر ؛ فكان إذا ما عارض ناسٌ من الناس مشروعاته لم يستبدّ به الغضب عليهم ، بل اكتفى بأبداء أسفه لأن يكونوا على مثل هذا القدر من الحماقة . كان على استعداد في أيما وقت ، وطوال أية فترة من الزمان ، لأن يشرح فكراته الرئيسية لايما امرئ يعلن عن رغبته في الاصغاء اليه . حتى إذا أخفق في اقناع امثال هؤلاء المستمعين لم يكن في وسعه إلا أن يفترض أنه لم يتحدث اليهم فترةً كافية من الزمان . كانَ ، على حد تعبير ليسلي ستيفين Leslie Stephen ، « واحداً من اولئك المُضْجِرين الذين هم ملح الأرض . »

ومع ذلك فقد كانت فكرات اووين الأساسية قليلة : وإنما نشأ تعدّد جوانبه عن حماسته اللانهائية في اصطناعها ووضعها موضع التطبيق . وكانت « اشتراكيته » ، على الجملة ، حصيلة شيئين اثنين : اولهما وجهة نظر في عملية تكوين الخُلُق **character** كانَ قد انشأها أو

تهيّأها في فترة مبكرة جداً من حياته ؛ وثانيهما خبرته كصاحب مصنع ، في مانتشيستر باديء الامر وفي نيو لانارك بعد ذلك . وكانت وجهة النظر تلك مماثلة ، في جوهرها ، للتي كان وليم غودوين Godwin قد بسطها في كتابه « العدالة السياسية » *Political Justice* ، ولكن يبدو محتملاً أن اووين وقع عليها ، أول ما وقع ، لا من طريق قراءته كتاب غودوين نفسه — فهو لم يكن في أيما يوم من الايام كثير المطالعة — ولكن من طريق فريق ثالث . ففي العقد الاخير من القرن الثامن عشر كانت الغودوينيةGodwinism شديدة الذيوع في الاوساط الطليعية ؛واووين، بوصفه عضواً عاملاً في « جمعية مانتشيستر الأدبية الفلسفية »Manchester Literary and Philosophical Society ومن المختلفين إلى الحلقة التي اجتمعت حول جون دالتون Dalton، الكيميائي ، في « الكلية التوحيدية الجديدة » Unitarian New College لا بدّ قد سمع كثيراً من الجدل والمناظرة حول نظريات غودوين وعلاقتها بنظريات هيلفيتيوس Helvétius وغيره من رسل حركة التنوير الفرنسية . والواقع ان خبرته بأحوال المصانع وبحياة مانتشيستر الصاخبة ، وكانت الثورة الصناعية في اوج احتدامها آنذاك ، اكدت له الصدقَ الاساسي الذي تنطوي عليه الفكرة القائلة بأن خُلُق character الناس — وقد أراد بذلك أنماط سلوكهم وموازين قيَمهم — رهنٌ بالأحوال التي تكتنفهم . لقد رأى حوله أولى ثمرات الثورة الصناعية في صناعة النسيج ، وأعجِب بالامكانات التقنية وأتقنها أحسن ما يكون الأتقان ، ولكنه اشمأز أعمق الاشمئزاز من آثارها الاجتماعية ومن التكالب على الاثراء السريع الذي تكشّف عنه اناسٌ بدَوا إما غافلين بالكليّة عن تلك الآثار وإما قساة القلوب إلى حد الوحشية الخالصة . إنه لم يجد أيما مبرّر لهذه الوحشية كلها : لقد كان في استطاعته ان يشقّ طريقه إلى إنتاج السلع في فعالية بالغة من غير ما حاجة إلى سحق وجوه الفقراء . وشيئاً بعد شيء أمسى مقتنعاً بأن جذور الشرّ كامنة في فساد الرأي الذي

يعزو إلى الناس القدرةَ على تكوين خُلُقهم الخاص ؛ ذلك بأن هـذا كان يتيح للناجحين ان يلتمسوا العذر لأنفسهم بتحميل الفقراء مسؤولية فقرهم ، وعاداتهم السيئة ، وعدم كفاءتهم ، بدلاً من ان يدركوا ان هذه الاشياء لم تكن غير أثر من آثار البيئة الفاسدة ، وحصيلة نظامٍ اجتماعي مبنيّ على مقدّمات premises زائفة . واذ اقتنع بأن لجميع الناس حقوقاً وبأن لهم جميعاً قدرةً على الصلاحة goodness والتفوق إذا ما أتيحت لهم فُرَصٌ متكافئة وقيادةٌ حسنة فقد ثار على سكوت معظم الرجال الذين التقاهم عن الأهوال المتعاظمة التي تكشّف عنها نظام المصانع ، وعلى الاحياء العمالية القذرة ، وعلى معاقرة شراب « الجنّ » التي بلّدت حِسّ البؤس . لقد سِيقَ إلى الاعتقاد بأنه ليس في الامكان عمل شيء ذي شأن لتحسين حال الشعب إلا بأجراء تغييرين كبيرين : استئصال المعتقدات الخاطئة عن تكوّن الخُلُق ، واطّراح المنافسة غير المنسّقة التي تغري ربّ العمل بسلوك لاإنسانيّ بحجة أن منافسيه يسلكون هذا المسلك فعلاً ، وانه هو أيضاً يتعين عليه أن يحذو حذوهم أو يتعرض للافلاس .

وهكذا دُفِع أووين إلى ان يُعِدَّ العُدّة لخوض معركة ذات جبهتين ، ولكنها بَدَتْ له معركةً منفردةً لا تتجزأ . والواقع ان وجهة نظره في تكوّن الخُلُق جعلتْهُ يشجب الكنائس المسيحية — من غير ما استثناء — باعتبار أنها تبشّر في هذه المسألة بعقيدة خاطئة توهن العزائم . وكراهيته للمنافسة ، كما رآها ، قادته إلى ان يشنّ هجوماً جَبْهِيّاً frontal على الاقتصاديين الذين نادَوْا بفضائل نظام « دَعْه يعمل » *laissez-faire* وعلى زملائه من أرباب العمل الذين طبقوا هذا النظام في آنٍ معاً .

واذن فقد كانت « اشتراكية » اووين ونزاعه مع جميع اديان « العالم اللااخلاقي القديم » كلاهما حصيلةَ خبرته التي طُعِّم بها حسٌّ مرهفٌ بقُدْرة

الناس على الخير وبحقّهم الكلي في تكافؤ الفرص . ولقد كان خايقاً به هو أن يقول إن سلوكه ذاك كان ثمرة خبرته ، ولكن رجالاً آخرين مرّوا بتلك الخبرات الخارجية نفسها من غير ان يشاركوه استنتاجاته البتة . لقد بدأ اووين بوعي قويّ لحقوق اخوانه في الانسانية ، وإلا لما صدمتْه المشاهد التي بَصُرَ بها . لقد اثرت البيئة في خُلُقِهِ هو تأثيراً عظيماً ، ولكنها لم تكن صاحبةَ الفضل الأوحد في تكوينه .

إن الفكرة الاساسية التي ألهمت اووين فلسفة « الاشتراكية التعاونية » معبَّرٌ عنها أبسط ما يكون التعبير في الجمل الشهيرة المنتزعة من أول مقالة من كتابه « مقالات في تكوين الخلق *Essays on the Formation of Character*» الذي وُسِم في ما بعد بعنوان : « استشراف جديد للمجتمع » *A New View of Society* (۱۸۱۳) : « إن أيما خُلُق – ابتداء من الخلق الارفع إلى الخلق الاسوأ ، ومن الخُلُق الاكثر استنارة إلى الخلق الأمعن في الجهل – يمكن أن يُضْفَى على أيّ مشتَرَك **community** من المشتَرَكات – بل على العالم الأوسع كله – من طريق اصطناع بعض الوسائل ؛ وهذه الوسائل هي إلى حد بعيد ، أو يمكن أن تُجْعَل هكذا بسهولة ، في متناول اولئك الذين يتولون حكم الشعوب وتحت سيطرتهم . » وهو يضيف بعد ذلك بقليل في المقالة نفسها : « ان في امكاننا ان ندرّب الاولاد على تعلّم أية لغة من اللغات وعلى اكتساب أيما عواطف ومعتقدات أو أيما عادات بدنية غير مناقضة للطبيعة البشرية . بل إن في امكاننا أن نجعلهم ، إلى حد بعيد ، إمّا ذوي شخصياتٍ غبية أو ذوي شخصيات تمور بالطاقة والعزم . »

والتوكيد في هذه المقاطع هو ، كما نرى ، على تكوين الخُلُق في المجتمع أكثر منه على تكوينه في الفرد ؛ وبكلمة ثانية فأن ما يفكر فيه اووين ، في المقام الأول ، هو الخُلُق الغالب على مجتمع ما أو على مجموعة من الأفراد . وهذا يستلزم ، طبعاً ، تأثيراً في خُلُق الفرد ،

ولكن أووين لم يغفل قط ، مقدار ذرة ، عن الفروق بين الافراد وما لها من شأن وخطر . فقد اكد على ان من واجب المربي ان يأخذ بعين الاعتبار الكامل « ميل » كل من الاولاد الذين عهد اليه في تثقيفهم . والحق أنه عني بـ « الخُلُق » character ، في الدرجة الأولى ، لا طبيعة الفرد كلها أو تركيبه كله make - up ، ولكن بنية الفكرات والقيم الاخلاقية والنزعات السلوكية المتصلة بها — وهي مسائل اعتبر اووين انه لا غنى لكل مجتمع ناجح عن أن تغلب عليه فيها صفة مشتركة .

واذ فهم أووين الخُلُق هذا النوع من الفهم فقد شجب ، أولاً ، نظام المصانع بوصفه منشئاً للخُلُق الرديء بسبب مما ينطوي عليه من كفاح تنافسي واستثارة للجشع البشري ، وبسبب من الاحوال المادية الرديئة والبيئة الاخلاقية الفاسدة التي يُكرَه ضحايا نظام المصانع الجديد على العيش في ظلها منذ صباهم الغض . ولقد دُفع ، ثانياً ، إلى التوكيد على الاهمية البالغة التي تتمتع بها التربية كأداة لتحويل طبيعة العيش البشري . وإذا قارناه بفوربيه ألفيناه يضع توكيداً أعظم بكثير على التربية الرسمية ، وألفيناه يلح — في فكراته التربوية — على العنصر الأخلاقي إلحاحاً كبيراً ، وينتقد في قسوة مشروعات « بيل » Bell و « لانكاستر » Lancaster للتثقيف الجماهيري من طريق الحفظ عن ظهر قلب في ظل نظام تحذيري . ومع ذلك فقد ايد هذه المشروعات لانعدام ما هو أفضل ، برغم انها كانت تُعنى بحشو رؤوس الطلاب بمجرد المعلومات وضروب المعارف أكثر من عنايتها بانشاء شخصياتهم وتقويم الخُلُق عندهم .

إن ادراك اووين اهمية البيئة قاده إلى العمل لا في سبيل رفع قواعد التعليم الشعبي فحسب بل في سبيل إصلاح أحوال العمال في المصانع أيضاً ، فأسهم مع السير روبرت بيل Peel الأرشد في الحركة التي أدت إلى سن أول قانون فعال من قوانين المصانع ، أعني قانون عام ١٨١٩ . فحتى هذه الفترة لم يكن ثمة أيما شيء « اشتراكي » في مقترحات أووين ،

ولم يكن فيها اتما محاولة إلى انشاء المشترَكات communities الاشتراكية التي استحوذت على تفكيره في ما بعد استحواذاً كبيراً . كان لا يزال يحاول أن يقنع زملاءه من أصحاب المصانع ،وأن يقنع الحكومات ورجال السياسة أيضاً – بقَدْر ما يستطيعون السيطرة على الاحوال الصناعية – بأن يفيدوا من العمل الذي قام به هو في نيو لانارك New Lanark وأن يحذوا حذوه سواء في حقل التعليم او حقل تحسين أوضاع العمال في المصانع . كان قد أقام الدليل على ان الاوضاع الحسنة – الحسنة وفقاً لمقاييس ذلك العهد طبعاً – لا تتنافى مع المشروعات الصناعية والتجارية الرابحة . وكان قد ذهب في مواصلة دفع الاجور النظامية لعماله ، إلى أبعد مما ذهب أيّ صاحب مصنع آخر ، عندما تعطّل الانتاج بسبب من نقص المواد الأولية خلال الحرب الاميركية . والواقع أنه كان قد ذهب ، في ما بينه وبين نفسه ، إلى أبعد من ذلك بكثير ، فانتهى إلى الاعتقاد بأنه إذا كان لا بد لرأس المال من أن ينال مكافأته فيتعين ان تكون هذه المكافأة مقصورة على عائدات «عادلة» ، وأن يعاد تثمير رصيد الربح في المؤسسة نفسها ، لا لتزويدها بأدوات انتاج إضافية فحسب ، بل لتحسين حال العمال المستخدَمين فيها وتعزيز رفاهيتهم .

وإلحاح اووين على تطبيق هذا المبدأ كلفه الانفصال ، مرتين متواليتين ، عن شركاء له في العمل لم يكونوا ينظرون إلى الاشياء نظرةً مماثلة ، وكاد يُفقده السيطرة على نيـو لانارك New Lanark عندما حاولت احدى هذه الجماعات اقصاءه عن المشروع . ولكنه تمكّن ، لَدُنْ ذلك ، بمساعدة جماعة أكثر تقدميةً ، من ان يشتري أسهم المعترضين ، ومن أن يضع مخططاته الانمائية موضعَ التنفيذ . وكان بين الشركاء الجدد الذين أطلقوا يده في العمل ، موقتاً ، كلٌ من جيريمي بينثام Jeremy Bentham والكيميائي والمحسن الكويكري وليم آلين Allen . وبموافقتهما استطاع ان يوسّع خدماته التعليمية للأولاد ، وأن يستهل

مشروعاتٍ طموحةً في تربية البالغين على أساسٍ من مبدأ « تكوين الخُلُق » أو « تكوين الشخصية » .

وهكذا ارتضى اووين ، لمستخدَميه هو ، مبدأ « حق العمل » الذي كان قد أعلِنَ أول ما أعلِن بعد الثورة الفرنسية ، والذي قُدِّر له أن يصبح جزءاً حيوياً من ذخيرة الفكرات الاشتراكية . وكان قد ذهب إلى أبعد من ذلك فاعترف بأن عماله يملكون ، بمعنىً فعليّ ، حق المشاركة في المؤسسة إلى جانب مديريها وجانب اولئك الذين يزوّدونها برأس المال . وحتى هذه المرحلةِ كان اووين يحاول أن ينظم النشاط الرأسمالي ويضفي عليه صفة انسانية ، وأن يرسم حداً لدعاوى صاحب رأس المال ، ولكن من غير أن يستغني عن أيٍّ منهما .

أما الخطوة الثانية فكانت مع انقضاء الحروب النابوليونية وما تلاها من اتساع نطاق البطالة اتساعاً عظيماً . ذلك بأن الارتفاع الطارئ على قيمة الاعانات المخصصة للفقراء حمل قوماً على المناداة بضرورة خفْض هذه الاعانات واصطناع سياسة أشدّ قسوةً تجاه المعوزين . فما كان من اووين إلا أن راح يُظهر ، على أساس من خبرته الشخصية ، أن في متناول المجتمع وسائل لمنع العاطلين عن العمل من أن يكونوا عبئاً عليه . وإنما أعلن ، عند هذه النقطة بالذات ، اقتراحه بأقامة « القرى التعاونية » التي دعا اليها ، بادئ الأمر ، كمجرّد مَواطن تتاح فيها للعاطلين عن العمل — بدلاً من أن يُعيلهم القيّمون على « قانون إسعاف الفقراء » في بطالةٍ مُعْوزة — فرصةُ كسب الرزق ، من طريق زراعة الأرض زراعة كثيفة ، في الدرجة الأولى ، للتزود بطعامهم الشخصي . ذلك بأنه ليس من العمليّ ، والبطالةُ الصناعية مستشريةٌ مستفحلة ، أن يُشجَّع من يتلقّون المخصصات الاسعافية على منافسة العمال الصناعيين . صحيحٌ ان التعديلات التي أدخِلت على « مخططه » في ما بعد أفسحت مجالاً أكبر للانتاج الصناعي ، ولكنه كان في شكله الأول مشروع زراعة جَماعيةٍ قبل كل

شيء . وكانت مستوطـَنات العاطلين عن العمل هذه هي « القرى التعاونية » المقتـَرَحة ، التي شجبها كوبيت Cobbet بوصفها « متوازيات * مستر أووين الخاصة بالشحاذين » عندما وفد أووين على لندن ليقنع بمذهبه لجنتين رسميتين ألِّفتا للنظر في وسائل تفريج الكرب ، الأولى من قِبَل البرلمان والثانية برعاية ملكية واسقفية سامية .

وعلى الرغم من ان اووين كان ، في هذه المرحلة ، يوصي بتبنّي مشروعه كمجرد وسيلة لمعالجة البطالة ، فأن ذلك المشروع كان قد أخذ يحتلّ حيّزاً من عقله أوسع بكثير . كان قد شرع يفكر فيه كوسيلة إلى إحياء عالميّ يُستطاع به تحرير العالم كله ، في سرعة ، من نظام الربح التنافسي وإقناعه بالعيش على أساس من التعاون المتبادل . وقد رجا أن يوفّق إلى تحقيق ذلك من طرق متعددة : طريق القيمين على قانون اسعاف الفقراء ، وطريق تمويل الحكومات لواضعي المشروع تمويلاً مباشراً ، وطريق النشاطات الطّوعية يقوم بها أشخاص منزّهون عن الغرض ، أشخاص كان من المفروض أن يُطلب اليهم تقديم الرساميل الكفيلة بتحقيق المشروعات وفقاً للمخطط المرسوم . وسُرعان ما راح أووين يوسّع نطاق الدعاية لمخططاته توسيعاً عظيماً . لقد رأينا انه لم يقتنع بشيء اقتناعَهُ بأن خُلُق الناس هو ثمرةُ البيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها ، وبأن الكنائس (الاديان) كانت إلى حد بعيد هي العوامل في الدعوة إلى عقيدة باطلة في التبعة البشرية . ولقد رأينا ، أيضاً ، انه كان قد انتهى آخر الامر إلى أن يعتبر النظام التنافسيّ كله السببَ الرئيسي في الشقاء البشري وفي غلبة السلوك اللااجتماعي عند الاغنياء والفقراء سواء بسواء . وفي دعوته إلى الاخذ بالعلاج الذي اقترحه للبطالة كان قد أبقى كلاً من هذين الرأيين في خلْفيّة الدعوة ، فترةً من الزمن ، وكان قد ركّز همّته على محاولة إقناع الاثرياء والأقوياء بأن خطته خطةٌ صالحة . ولكنه لم يكن ممن

* **parallelograms** او متوازيات الاضلاع .

يحسنون النفاق ، ويبدو ان حسن القبول الذي حظيت به آراؤه في عدد من الأوساط غير المتوقعة قد أسكره . وعلى أية حال ، فقد باح بسريرة نفسه ، عام ١٨١٧ ، في سلسلة من الرسائل الموجهة إلى الصحف جامعاً فيها ما بين الشجب الكامل للنظام التنافسي وبين الحملة على جميع الاديان ، موضحاً في الوقت نفسه ان « مخططه » لا يستهدف مجرد إتاحة العمل النافع للعاطلين بل الدعوة إلى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم رأساً على عقب أيضاً .

هذه الحملات ارعبت ، كما كان خليقاً بها ان تفعل ، عدداً كبيراً من مؤيدي اووين . فقد كان رأي اووين في الرأسمالية سيئاً جداً ؛ ولكن كثيراً من أعضاء حزب المحافظين الذين احتلوا مناصب رفيعة ، والذين كرهوا بروز جماعة الصناعيين وتمتعهم المفاجئ بالقوة والسلطان ، ارتاحوا لذلك الرأي بعض الشيء . بيد أن عدداً غير قليل من أنصار « الأيام السالفة الصالحة » هؤلاء كانوا هم أنفسهم الاشخاص الخليق بهجومه على الكنيسة أن يثير عداوتهم وبغضاءهم أعمق ما تكون الاثارة — واغلب الظن انهم ما كانوا ليجدوا أيّ بأس في ذلك الهجوم لو قَصَرَ اووين حملته على المشيّخيين **Presbyterians** والمنشقين على الكنيسة الانكليزية **Nonconformists** دون غيرهم . فاذا بـ « مستر اووين محبّ الانسانية » ، كما أصبح يدعى في كثير من الأحيان ، يبدو فجأة وكأنه ذئب في ثوب حَمَل ، وإذا بخططه الخاصة بالعاطلين عن العمل تتخذ مظهراً جديداً بالكلية عندما نُظِر اليها بوصفها مجرد جزء من مخطط واسع مشؤوم موجّه ضد النظام القائم في كل من الكنيسة والدولة . والحق أنه لمما يثير الدهش أن الارتكاس **reaction** المباشر لم يكن أعظم مما كان في الواقع . إنما شُنّ الهجوم الرئيسيّ على « زندقة » الأووينية ، لا بعدَ الاجتماعات التي عقدها اووين في « حانة مدينة لندن **City of London Tavern** » بحملته الكراريسية عام ١٨١٧ مباشرة ، ولكنْ بعد ذلك بفترة طويلة ،

أي في العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، عندما اعتُبِر الدماغَ المحرك لحركة العمال الضخمة التي تجسّدت في « اتحاد النقابات القومي الكبير » . وإن المرء ليذهل إذ يرى عِظَم الاستعداد الذي كان قد بقيَ ، عام ١٨١٧ ، حتى في الأوساط الارستوقراطية ، للاصغاء إلى آرائه ، والذي جعل علماء اقتصادٍ مثل ريكاردو **Ricardo** واصحاب مصارف مثل السير اسحق غولدسميد **Isaac Goldsmid** وحتى اللورد سيدماوث **Sidmouth** نفسه ، بالاضافة إلى بعض الدوقات الملكيين أيضاً ، يعيرونه أذناً عاطفةً .

ويبدو واضحاً ان أووين كان قد بدأ ، في هذه المرحلة ، يفقد سلامة العقل بعض الشيء ، بمعنى أنه أصبح مصاباً بالمُساس * **monomania** حول مشروعاته الخاصة . ولقد أتبَعَ حملة رسائله التي أطلقها عام ١٨١٧ بزيارة قام بها إلى القارة الاوروبية في السنة التالية ، يحدوه إلى ذلك ، في المقام الأول ، الرغبةُ في دراسة تجارب بيستالوتزي **Pestalozzi** وفيلّينبرغ **Fellenberg** (وغيرهما) التربوية . ولكنه اهتبل فرصة تلك الزيارة ليوجه إلى الملوك والوزراء المجتمعين في « مؤتمر ايكس لا شابيل » **Aix - la - Chapelle** سلسلة من « المذكرات » يوصيهم فيها بالأخذ بمقترحاته بوصفها أساساً للأحياء العالمي . وفي هذه « المذكرات » وضع توكيداً خاصاً على إيمانه بأن « عصر وفرةٍ » **age of plenty** للجنس البشري يوشك أن يَطْلُعَ فجرُهُ ، وبأنه قد أصبح من اليسير الآن ضمان الغزارة للجميع بمساعدة تقنيات **techniques** الانتاج الحديثة في حقليْ الصناعة والزراعة معاً . لقد أعلن ان « الطاقة العلمية الحديثة لن تلبث أن تجعل الكدح البشري ذا فائدة ضئيلة في خَلْق الثروة » ؛ وأن « الثروة يمكن ان تُخْلَق بقَدْر من الغزارة يساعد على اشباع رغبات الجميع » ؛ وأن « السيطرة على الثروة ، والشرور الناشئة عن الرغبة في

---

* المساس (بضم الميم) الجنون بأمر واحد او فكرة واحدة . (المعرب)

اكتساب الأموال وتركيمها ، هي الآن على وشك الانقضاء . » فقد كان اووين مقتنعاً ، في ما بينه وبين نفسه ، بأن الزيادة الهائلة في الانتاج ، تلك الزيادة التي يرجع الفضل فيها إلى إدخال الآلات المسيّرة بالطاقة على صناعة القطن ، يمكن أن تُبْسَط لتعمّ الحقل الصناعي كله ، وان نتاج الارض يمكن ان يُزاد إلى حدّ بعيد إذا اصطنع الفلاحون العاملون بالمجارف والمساحي المعرفةَ العلمية في زراعة التربة على نحو كثيف . لقد آمن بأن النظام الجديد القائل بضرورة إنشاء قرى تعاونية تتمتع بقَدْر كبير من الاكتفاء الذاتي ولا يتبادل بعضها مع بعض غير فوائض نتاجها يمكن أن يُقَرّ بالرضا والاتفاق . ذلك بأن من ابرز خصائص اووين التي تجلّت في سيرته كلها ، كما رأينا من قبل ، ايمانه بأنه ليس عليه لكي يقنع نقاده ، أياً كانوا ، بصحة وجهة نظره ، إلا ان يتحدث اليهم فترة كافيةً من الوقت . وكان تواقاً إلى ان يرى مستوطناته settlements تُقام على الأساس الذي وضعه في نيو لانارك New Lanark ، أي على أساس اعطاء أصحاب الرساميل المستعدين لتثميرها فيها عائدات مقررة ومحدودة ، ولكنه اعتقد بأن غزارة الموارد الانتاجية لن تلبث أن تجعل رأس المال عديم القيمة ، وأن تنتزع من عقول الناس بعد أن يتمتعوا بالوفرة الكلّية أيما رغبة في الحصول على دخلٍ مما يملكونه .

ولا حاجة بنا إلى القول إن مؤتمر ايكس لا شابيل تلقّى مشروعات اووين في شيء من الريبة . فرجع إلى بريطانية العظمى ووسّع نظريته توسيعاً كبيراً في كتابه « تقرير إلى اقليم لانارك » *Report to the County of Lanark* (١٨٢١) . وكانت مقترحاته لا تزال متصلة اتصالاً مباشراً بمشكلة البطالة وبالوسائل الفضلى لمنع العاطلين عن العمل من أن يصبحوا عبئاً ثقيلاً على سائر أفراد المجتمع ، ولكنه في تقريره الجديد قدّم اول نصّ على نظرية العمل كمعيار للقيمة **labour theory of value** التي قُدِّر لها بعد ذلك بقليل ان تُطَوَّر على ايدي

علماء الاقتصاد المناهضين للريكاردية تطويراً بعيداً ، والتي قُدِّر لها في الوقت المناسب أن تُصبِح حجر الزاوية الاقتصادي في نظام كارل ماركس النظري .

في « تقرير إلى اقليم لانارك » يقارن اووين قوة العمل **labour - power** بقوة الحصان **horse - power** . فهو يقول إن تفاوت الخيل في القوة اختلافاً كبيراً لم يَحُلْ دون وضع معيار « قوة الحصان » كوحدة قياس . والشيء نفسه – يقول اووين – يمكن أن يُفْعَل بـ « قوة العمل » التي هي الوسيلة الوحيدة القادرة على إضفاء القيمة على السلع . وهو يذهب إلى القول – متابعاً فكرةً اصطنعها من قبله كثير من الكتّاب ومن بينهم جون لوك **John Locke** وطبعاً كلٌ من آدم سميث وريكاردو – بأن القيمة الطبيعية للاشياء التي يصنعها الانسان تتوقف على مقدار العمل المُنْفَق فيها ، وأن هذا العمل يمكن ان يقاس بوحدة قياسية تدعى « زمن العمل » « **labour time** » . وعنده أن ضروب العمل المنطوية على قدْر من البراعة أكبر يجب أن تُعتبر ضروباً تضفي على النتاج في كل ساعة أكثرَ من وحدة مفردة من وحدات القيمة ، تبعاً لامتيازها على العمل العادي غير البارع . وهو يذهب إلى ان العمل يجب أن يحلّ محل المال كمعيار لقياس القيَم النسبية للسلع المختلفة ، وإلى أن استبدال شيء بآخر يجب أن يتم على أساس من قيمتَيْهما النسبيّتين المُثْبَتَتَيْن على هذا النحو . ولكن من الخير ان نرجئ الاسهاب في الكلام على هذا الجانب من مذهب اووين إلى فصل قادمٍ نتحدث فيه عن تطوره على أيدي كتّاب إشتراكيين آخرين . وقد رأينا أن اووين كان يحاول – في الوقت الذي حثّ فيه القيّمين على قانون اسعاف الفقراء في لاناركشاير **Lanarkshire** على اقامة « قرية تعاونية » – أن يقنع بعض الأفراد الذين لا صفة رسمية لهم بأن يتولّوا المهمة بأنفسهم إذا ما أبدت السلطات العامة عدم رغبتها في العمل ، أو يُتمّوا عمل هذه السلطات .

ولكنه سرعان ما ضاق ذرعاً بضآلة الاستجابة وبضروب المعوِّقات التي رافقت هذه المحاولات. حتى إذا كانت سنة ١٨٢٤ انتهى إلى الاستنتاج أن « خُلق » بريطانية العظمى كان قد أفسِد بالاخطاء الاكابركية ، و « بالصناعية » **industrialism** التنافسية إفساداً يتعذر معه تدشين « العالم الاخلاقيّ الجديد » في بلاده هو . أضف إلى ذلك أنه كان قد اختلف مع شركائه الكويكريين ، لا على المال ، ولكنْ بسببٍ من نظراته الدينية الخاصة ومخاوفهم من ان يعرّض للخطر نفوسَ العمال غير الفانية ، اولئك العمال الذين كان شديد الحماسة لرفاهيتهم . وكان خلاف آخر قد نشأ بينه وبين شركائه بسببٍ من إدخالهِ على مدارسه الرقصَ بالزي الموحّد ، ولقد أصيب وليم آلين بصدمة عنيفة عندما رأى إلى الصبيْة يُجاز لهم أن يرقصوا مع الفتيات من غير سراويل (ويخيّل إليّ انهم كانوا يرتدون تنانير) . ولكن هذه المصاعب ما لبثت أن ذُلّلت . فزُوِّد الصبية بسراويل . ووافق اووين على ابقاء دعايته المناهضة للدين خارج نطاق تعاملهِ مع مستخدَميه . ولكن قلبه لم يبق مع نيو لانارك على أية حال — وبخاصة لأن يده ما عادت مطلقةً في تدبير شؤونها . كان قد أمسى علَماً قومياً ، بل علَماً دولياً ، ذا رسالة تهدف إلى إحياء العالم ، رسالة لم يكن في طوقه أن يتابع إبلاغها وهو مُوثَق إلى مصنعه . وهكذا كفّ ، ابتداء من عام ١٨٢٤ ، عن ان يلعب دوراً نظامياً في الادارة ، برغم انه لم يقطع علاقته بنيو لانارك ، رسمياً ، إلا بعد خمس سنوات اخرى .

وهكذا غادر اووين بريطانية العظمى عام ١٨٢٤ ، نافضاً عن قدميه غبار « العالم اللاأخلاقي القديم » ، لكي يرى ما الذي يمكن ان يُصنَع في ما وصفه بـ « جوّ الولايات المتحدة غير المفسَد نسبياً » . بيد انه خلّف وراءه جماعةً من حوارييه الذي انطلقوا لتأسيس مشترَك اوربيستون **Orbiston community** السيّء الطالع في لاناركشاير ، هذا المشترك

الذي وُوْري التّرابَ في الحال ، تقريباً ، بوفاة دابغ الجلود ، آبرام كومب Combe ، الذي كان مموّل المغامرة الرئيسي .

وحين وصل اووين إلى أميركة اشترى مستعمرة نيو هارموني New Harmony في اينديانا ، من الراباطين Rappites ، وهم فرقة دينية كانت قد هاجرت إلى هناك ، من المانية ، عام ١٨٠٤ بعد أن أسست في أرض الوطن سنة ١٧٨٧ . وفي عام ١٨٠٥ كان الراباطيون قد انشأوا نظاماً من اشتراكية العيش في نيو هارموني . وكان الراباطيون يستعدون ، عند وصول اووين إلى أميركة ، للانتقال من مستوطَنهم القائم إلى موقع جديد اعتزموا قطع أشجاره وتعميره ، وكانوا راغبين في البيع . واشترى اووين المستوطَنَ كله ، وشرع ينشئ هناك أول مشترَكاته الجديدة ، بالتعاون مع العالم والمصلح التربوي الاميركي ، وليم ماكليور Maclure الذي عقد النية على إقامة مركز للتنمية التربوية وللأبحاث العلمية والثقافية يكون جزءاً من المشترَك الجديد .

والواقع ان فكرة انشاء المشترَكات community-making — على الرغم من أنه كان مفروضاً فيها ، كما فهمها اووين ، ان تكون الوسيلة إلى الاحياء العالمي من طريق خلْق نظام اجتماعي جديد يعتنق الناسَ جميعاً — ليس فيها ما هو اشتراكيّ على نحوٍ مميّز . ومجال هذا الكتاب لا يتسع لدراسة الجمعيات العديدة ذات النزعة « الشيوعية » وشبه « الشيوعية » التي انشئت في الولايات المتحدة قبل اووين وبعده . وفي استطاعة الراغبين في الاطلاع على تاريخ تلك الجمعيات ان يجدوا ضالتهم في عدد من الكتب مثل « تاريخ الاشتراكيات الاميركية » *History of American Socialisms* لنويز Noyes ، « والمشتركات الاميركية » *American Communities* لهيندز Hinds ، و « الجمعيات ذات النزعة الشيوعية في الولايات المتحدة » *Communistic Societies in the United States* لنوردهوف Nordhoff ، كما يجدونها أيضاً في كتاب « مدن

فاضلة في الآجام القصيّة » *Backwoods Utopias* لبيستور **Bestor** ، وهو أحدث هذه الكتب جميعاً ، وقد أشرت اليه من قبل . إن المستوطَنات قبل الاووينية **pre-Owenite** كان لها في جميع الأحوال – على ما أعتقد – أساس دينيّ . فأما اقدمها فقد أنشأه اللاباديون **Labadists** في ماريلاند منذ عام ١٦٨٠ ، وقد أتبعَت هذه المغامرة بأنشاء مستوطَن إيفراتا **Ephrata** (١٧٣٢) وانشاء أول مزرعة تعاونية من مزارع الهزازين **Shakers** ، وهي مزرعة جبل لبنان **Mount Lebanon** ، عام ١٧٨٧ (أسست بعد وفاة الأم حنة لي **Anne Lee** ، رسولة الهزازين ، عام ١٧٨٤) . وكان الهزازون ، بوصفهم فرقةً دينية ، قد ظهروا أول ما ظهروا في انكلترة منبثقين من جماعة الكويكرز في أواسط القرن الثامن عشر . وكان الراباطيون قد هاجروا ، كما رأينا ، من المانية إلى الولايات المتحدة في عام ١٨٠٤ ، وكانت مزرعتهم التعاونية قد أتْبِعَتْ عام ١٨١٧ بمزرعة « كماليّي زور » **Perfectionists of Zoar** * الذين تبنّوا اشتراكية العيش بعد سنتين اثنتين . وكانت هذه كلها نماذج لضرب بدائيّ من « الشيوعية » قائمٍ على أساس من المعتقَد الديني . وكان منشئوها قد حظوا بالتأييد ، في الاعم الاغلب ، بين الفلاحين الذين كانوا يعانون الاضطهاد الديني في أوطانهم نفسها والذين كانوا متعودين أن يعيشوا في ظل أحوال بدائية . ولقد كان هدف زعمائهم الدينيين أن ينأوا بشعبهم عن العالَم الخبيث أو الشرير ، لا أن يُنْقِذوا العالم برمّتهِ ؛ وكثيرٌ منهم إنما انشأوا مشتركاتهم ترقّباً لعودة المسيح المبكّرة وحلول يوم الدينونة . وذهب بعضهم ، في ترقّبهم هذا ، إلى حد الأصرار على العزوبة الكاملة ، ولقد عُمِّر واحد من هذه المشتركات ، على الاقل ،

---

* جماعة دينية قوامها فلاحون من البروتستانت الألمان انفصلت عن كنيسة الدولة في المانية (ولذلك عرفت ايضاً بالانفصاليين **Separatists**) وهاجرت واستقرت في « مزرعة زور التعاونية » المشار اليها . (المعرب)

حتى فاضت أنفاسه بوفاة جميع أعضائه ، الذين ماتوا وهم لا يزالون يحسبون ان يوم الدينونة الذي ارجئ دهراً طويلاً قد أمسى قاب قوسين أو أدنى . والفرق الأساسي بين هذه المشتركات وتلك التي اختطها اووين، وفوربيه ، وكابيه هو أن هذه الاخيرة هدفت إلى تعليم العالم كله طريقة في الحياة جديدة لا إلى استنقاذ قلة مختارة من دنس الخباثة البشرية . لقد كانت المشتركات الدينية ، في الاعم الاغلب ، جزءاً من هجرة المضطهدين إلى خارج أوروبة ، ولقد تبنت اشتراكية العيش بسبب من رغبة افرادها في ان تشدهم بعضهم إلى بعض رابطة وثيقة من الاخاء الديني ولأن هذه الاشتراكية كانت في الوقت نفسه خير الوسائل، وأضمنها، لأبقائهم متماسكين حتى يوم الدينونة . وكان للمستوطنات الاشتراكية ، إلى جانب ذلك ، شيء كثير يزكيها بوصفها وسيلةً لافتضاض الاراضي العذراء في بلد جديد كان مستوطنوه يستشعرون أنهم فيه غرباء ومنفيون .

وهكذا فان المشتركات الدينية لم تمثل اي نظرية عامة في التنظيم الاجتماعي ككل . والواقع ان الدوافع التي حركت منشئيها كانت أشبه بالدوافع التي حركت « الآباء المهاجرين » **Pilgrim Fathers** وغيرهم من المستوطنين الانكليز والاسكتلنديين الذين لم يتبنوا الفكرات الشيوعية — بوصفهم أكثر انصقالاً وأعظم مواردَ وبوصفهم ذوي مستويات في العيش أرقى — ولم يأخذوا بها البتة . أما الأووينيون فلم يكونوا ثائرين على الاضطهاد الديني ، إلا في النادر النادر ، بل كانوا ثائرين على الآثار السيئة للصناعية **industrialism** الجديدة وعلى التنظيم الاجتماعي الفاسد للعالم الذي كانوا ينبذونه وراءهم ظهرياً . لقد كانت الدوافع في بعض الاحيان مختلطة ، من غير ريب ، وكان ثمة عنصرُ انسحابٍ من العالم في بعض المستوطنات غير الدينية التي انشئت في أميركة خلال الربع الثاني من القرن التاسع عشر . بيد أن هذا ينطبق في المقام الأول على المزارع التعاونية التي أقيمت في العقد الخامس من القرن التاسع عشر بتأثيرٍ من الفكرات الفوربيية . وليس من ريب في أنه

لا أووين ولا ماكليور Maclure كان يفكر في الانسحاب من العالم إلى مشترك مَحْميّ sheltered قوامه عددٌ من المؤمنين قليل . إن الذي استحوذ على تفكيرهما كان إنشاء نمط جديد في التنظيم الاجتماعي يمكن للعالم كله ان يُغْرَى ، وشيكاً ، بقبوله .

وواضح أنه كان ثمة أشياء كثيرة مشتركة بين فكرات أووين وفكرات الفوريييين ، برغم ان اووين أنكر — على نحوٍ مكرور — ان يكون قد تعلّم أيّ شيء من فورييه ، وبرغم أن أتباع كل من الرجلين انهمكوا في نزاع موصول . ولقد كان الفرق الاساسي بينهما — بالاضافة إلى وجهات نظرهما المتعارضة في موضوع اثر البيئة في الخُلُق كما رأينا من قبل — هو أنه بينا انطلق أووين من خبراته كصاحب مصنع وفكّر بلُغَة عالَم في سبيله إلى أن يتغيّر تغيّراً جذرياً بفضل نمو الصناعة على نطاق ضخم ، لم يتأثر فورييه أيما تأثر بمجالي التطور الصناعي وفكّرَ دائماً وأبداً بلغة مجتمع « قبل صناعيّ » pre-industrial لا تزال حراثة الأرض تلعب فيه الدور الرئيسي . ولقد ذهب فورييه إلى ان الارض كانت في الماضي مُحْتكَر ، خطأً ، من جانب أصحاب الاقطاعات الكبيرة ، وإلى انها في سبيلها الآن إلى أن تُجَزّأ ، على نحوٍ ليس أقلّ خطلاً ، بين جمهرة من صغار الفلاحين المُلاّك . إن مشتركات فورييه المقترَحة ومشتركات اووين المقترحة كانت على حد سواء مبنية ، في المقام الأول ، على الزراعة الكثيفة ، وهذا العامل كان قد بدا وكأنه غالبٌ على مشروعات أووين طوال دعوته إلى تبنّيها بوصفها ، قبل كل شيء ، وسيلة إلى إتاحة العمل للعاطلين عنه . ولكن ما إن تطورت فكراته على أساسٍ أرحَبَ حتى راح ، بحكم الطبع ، يرى في مشتركاته سُبُلاً لتنظيم الانتاج الصناعي والزراعي سواء بسواء . والواقع أن بُذَيْرة فكرته نفسها إنما نبعت من تجربته الخاصة في نيو لانارك New Lanark — وهي مستوطَنٌ صناعي لم يلجأ إلى الزراعة إلاّ كعمل جانبيّ side-line لأشباع حاجة

العمال إلى الخضر الطازجة وما اليها . أما الفروق الرئيسية الاخرى بين المدرستين الرئيسيتين فتتمثل في معاملة كل منهما لرأس المال ، وموقفه من الحياة العائلية ، ومفهومه للدافع البشري . فقد نادى فورييه ، كما رأينا ، بالتفاوت في المكافآت الفردية ، وبمنح اولئك الذين قدّموا رأس المال نسبةً من عائدات الانتاج الكليّة . وهكذا سلّم بمبدأ الربح المتفاوت على رأس المال ، في حين ذهب اووين إلى ان رأس المال يجب أن يكافأ بنسبة ثابتة أو قصوى من الفائدة **interest** . وكان مفروضاً في ذلك أن يستمرّ ، وفقاً لخطّة اووين ، إلى أن يتخلى أصحاب الرساميل بطوعهم — بعد ان يقتنعوا بفضائل النظام الجديد ويقنعوا بالوفرة البسيطة المكفولة للجميع — عن دخولهم غير المكتسبة **unearned incomes** وهي خطوة اعتقدَ أنهم سوف يخطونها ، في أغلب الظن ، بعد برهة يسيرة . وتوقّع فورييه ان يحيا أفراد « كتائبياته » *Phalanstères* (برغم ان الجماعات ، أو الزّمر *séries* التي سينضوون تحت لوائها سوف تتعاون على الانتاج بشكل جماعيّ) في أسر مستقلة وفي « شقق » منفصلة وبمستويات من العيش متفاوتة . على حين أيّد اووين أقصى ما يمكنه التأييد ، في هذه المرحلة على الأقل ، نظاماً من اشتراكية العيش الكاملة ، وكان شديد الانتقاد للزواج ، كموسسة اجتماعية ، وللحياة العائلية . وفوق هذا ، ففيما اعتقد فورييه بأن العمل الضروري كله يمكن ان يُجعل مصدراً حقيقياً من مصادر البهجة إذا ما وُزّع وفقاً لنظامه هو ، وفيما ذهب إلى الاعتقاد بأنه إذا ما أتيح للخُلق البشري تنظيمٌ صحيح فلن تكون ثمة حاجة إلى تغيير هذا الخُلُق لأن الناس سوف يستجيبون سريعاً لهذا الأبهاج ، وضع اووين أعظم التوكيد على الحاجة إلى إحداث تغيير في الخُلق البشري ، معلناً أمله في ان يتمّ ذلك من طريق التربية الاخلاقية وبواسطة بيئة اجتماعية معدّلة . واعتبر فورييه التدريبَ على النشاط الانشائي **constructive** الجزءَ الأهمّ في تربية

لولد ؛ أما اووين فكان زاهداً على نحو عجيب في التربية المهنية — ولعل مردّ ذلك إلى ان خبرته كانت شبه مقصورة على ضرب من الصناعة لا يحتاج فيه إلى مثل تلك التربية غيرُ نفرٍ قليل. لقد وضع التوكيد كله على التربية بوصفها تنميةً للخُلُق والشخصية ، وبوصفها وسيلة إلى منح الطلاب أساساً صحيحاً من الفكرات الاخلاقية والاجتماعية والسلوك الاخلاقي الاجتماعي . وأخيراً فأن فورييه اسقط الدولة من حسابه وأراد لمشتركاته ان تستقل بأنشائها جمعيات تطوّعية تضمّ أصحاب رأس المال واولئك الذين يحملوا إلى « المشترَك » غير نتاج أيديهم . في حين ان اووين كان قد ناشد ، في المقام الاول ، الحكومةَ والسلطات المحلية المشرفة على تنفيذ قانون اسعاف الفقراء أن تكون هي صاحبة المبادرة إلى إقامة نظامه الجديد ، ليناشد بعد ذلك — في الاعم الاغلب — عدداً من المحسنين ومحبّي الانسانية ، غير متوجه بدعوته البتة ، تقريباً ، إلا في مرحلة متأخرة جداً ، إلى الطبقات العمالية مباشرةً .

لقد اعتلّت « نيو هارموني » ، التي كان اووين قد وظّف فيها ثروته وعلّق عليها آماله ، منذ أيامها الأولى نفسها . كان المستوطنون قد تدفقوا اليها ، تجذبهم تكهنات اووين الواثقة . ولكنهم كانوا جماعة غير متخيَّرة ، ولا متمتعة — في نِسَبٍ صحيحة — بالبراعات والكفاءات الضرورية ، جماعة ليس لها من الخبرة المشتركة والمعتقد المشترك رابطٌ يشدّ افرادها بعضهم إلى بعض كما وحّد الايمان الواحدُ مختلفَ المشتركات **communities** الدينية . لقد كانوا خليطاً من الاووينيين ومن المبشرين بعقائد عدد من المدارس الاجتماعية الأخرى ؛ وكانت لكل فئة آراؤها الخاصة في الطريقة الصحيحة التي ينبغي أن يُدار المستوطَنُ بها . وكان ثمة ، على الخصوص ، هذا السؤال الكبير : هل تدار « نيو هارموني » كديموقراطية تنعم بالحكم الذاتي ، أم تُخضَعُ لوصاية اووين الأبوية ؟ لقد أصرّ اووين بادئ الأمر على فترة من الحكم الديكتاتوري يتفرّد هو خلالها بالسلطة ، ثم

رجع عن إصراره وعهِدَ إلى المستوطنين بتنظيم شؤونهم الجماعية الخاصة. وبعد ذلك نشأت منازعات. وتكتلت جماعات عدة تحت ألوية زعمائها لتشكّل جماعات فرعية تتمتع باستقلال ذاتيّ. وسرعان ما ضاق اووين ذرعاً بهذه المنازعات وداخلَه اليأس من جَعْل «نيو هارموني» المشترَك النموذجي «للعالم الاخلاقي الجديد»، فترك أبناءه يسوّون خلافاتهم وينظمون المجتمع على أحسن وجه يستطيعونه، ورجع إلى بريطانية العظمى موطّداً العزم على القيام بمحاولة أخرى. لقد خُلِّف الاووينون **Owens** الاصغر سناً أسياداً مالكين، في الواقع، ضيعةً واسعة كان يُجْرَى فيها عدد من التجارب الاجتماعية والتربوية اقترن بحظوظ من النجاح متفاوتة. وظلت «نيو هارموني» قائمةً، واحتفظت ببعض مميزاتها الخاصة — أبنية وخدمات جماعية، ونزلاء يضمون عدداً غير يسير من الاشخاص المثاليين. ولكنها فقدت كل أهميتها كتجربة في الاشتراكية الأووينية. وقصة ذلك يمكن أن تُطالَع في إسهاب أكثر في كتاب فرانك بودمور **Podmore** «حياة روبرت اووين» *Life of Robert Owen*، وفي مجموعة فاتنة من الرسائل التي عالجت موضوع التربية، في المحل الأول، والتي نشرها مستر آي. إي. بيستور **A. E. Bestor** منذ سنة أو سنتين بعنوان: «التربية والاصلاح في نيو هارموني: مراسلات وليم ماكليور والسيدة دوكلو فريتاجو» (انديانابوليس، ١٩٤٨) (*Education and Reform at New Harmony : Correspondence of William Maclure and Madame Duclos Fretageot*, **Indianapolis, 1948**).

أما الفصل التالي من سيرة اووين المدهشة فبدأ لدنْ عودته من نيو هارموني، عندما تصدّر لزعامة الطبقات العمالية البريطانية خلال السنوات المضطربة التي عقبت قانون الاصلاح الصادر عام ١٨٣٢. ولكن قبل أن نأتي إلى هذه الاطوار المتأخرة من الاووينية يتعين علينا أن نقول شيئاً عما طرأ على الفكرات الاووينية والعمالية في بريطانيّة العظمى من تطور، خلال غيابه في الولايات المتحدة.

الفصل العاشر

الاقتصاد الاشتراكي في العقد الثالث من القرن التاسع عشر

عندما رجع روبرت اووين إلى بريطانية العظمى عام ١٨٢٩ ألفى وضعاً كان قد تغيّر تغيّراً كبيراً خلال السنوات الخمس التي قضى معظمها في أميركة . كان تحرير الكاثوليك قد بدأ أخيراً ؛ وكانت الفترة الطويلة التي قضاها المحافظون Tories في الحكم قد أوشكت على الانتهاء ؛ وكان حديث الإصلاح البرلماني على كل شفة ولسان . وكان ثمة أيضاً نموّ غير يسير في الحركة النقابية ؛ وكانت حركة تعاونية ذات شأن قد أخذت سبيلها إلى النشوء . وفي أقل من سنة انقضت على عودته تولى حزب الاحرار Whigs السلطة ، بعد أن أقصي عنها دهراً طويلاً ؛ وخارج البرلمان كانت حملةٌ شعبيةٌ واسعة تدعو إلى الاصلاح قد بدأت تقوى وتشتدّ . وكانت الثورة الصناعية تواصل تقدمها السريع : فالغزّالون الذين استعملوا المِغْزل mule — وتلك صناعة جديدة تقتضي براعة ، صناعةٌ خلقتها الثورة — كانوا في شُغُلٍ شاغل بتنظيم اتحاد نقابيّ عامّ طَموح

يشمل البلاد كلها . وكان البنّاءون مستعدين للقتال ضد نظام « المقاول العام » general contractor الذي أضرّ بمصالح « معلمي » البناء الصغار وشرع في اقصائهم عن ميدان عملهم . وكان صانعو الآلة البخارية وبعض الجماعات الاخرى الجديدة المؤلفة من العمال الحاذقين قد أخذوا ينظمون أنفسهم على نطاق واسع .

ليس هذا فحسب . بل لقد كان ثمة — وهو شيء لا يقل أهمية عن كل ما ذكرنا — تطورات خطيرة في الحقل النظري . ومن مظاهر هذه التطورات انتشار الدعاية التعاونية وتأسيس عدد من المخازن حيث كانت المؤن تباع على أساس تعاوني . وهذا النموّ في الحركة التعاونية العملية غير مدين ، مباشرةً ، بأيما شيء لأووين ، الذي لم يبدِ بادئ الأمر غير اهتمام به ضئيل . ولكن كثيراً من دعاة مذهب التعاون كانوا قد بنوا مشروعاتهم ، واعينَ ذلك وعياً حسناً ، على أساس من فكرات أووين ، واعتبروا انشاء جمعياتهم المشتغلة ببيع التجزئة مجردَ استعداد للهدف الأبعد، أعني انشاء مشتركات communities تعاونيــة تحكم نفسها بنفسها . وقد كان لنشاط الدكتور وليم كنغ King ، من ابناء مدينة برايتون Brighton ، (وقد نُشرت صحيفته ، « التعاوني » *The Co - operator* من عام ١٨٢٨ إلى عام ١٨٣٠ وتمتعت بنفوذ واسع) اثر كبير في إحداث هذه التطورات . وكان ثمة صحف تعاونية اخرى ، وفي جملتها « المجلة التعاونية » *Co-operative Magazine* التي يبدو وكأن لفظة « اشتراكي » (Socialist) استُعملت فيها لأول مرة ، في دنيا الطباعة ، نعتاً للمؤمنين بالأنجيل الاجتماعي الجديد . وفي عام ١٨٢٩ ، عام عودة أووين ، انشئت « الجمعية البريطانية لنشر المعرفة التعاونية » في لندن ، ومن أنشط أعضائها هنري هيذيرينغتون Hetherington ووليم لوفيت Lovett .

في هذه المرحلة لم تكن الاووينية والتعاونية لفظتين مترادفتين بأيّ حال ؛

فالدكتور كنغ لم يكن اووينياً ، ولكنْ مفكراً اجتماعياً مستقلاً لم يشارك أووينَ آراءَه في الدين أو في تكوين الخُلُق ، البتة . وكان ثمة ، في اسكتلندة بخاصة ، عدد من المخازن التعاونية التي يبدو وكأنها انشئت من غير ان يكون لها أيّ مطمح أبعد من الحصول على مؤن أفضل بنفقة أقلّ ، وذلك من طريق شرائها بأسعار الجملة ثم توزيعها . ولكن الكثرة الكبيرة من أئمة الدعاة لمذهب التعاون كانت لهم فكرات أبعد مدىً ، وكانوا قد تأثروا تأثراً قوياً بالفكرات الأووينية ، وكانت الجماعات الصغيرة المؤلفة من اووينيين مؤمنين نزّاعين إلى إنشاء المشتركات تبذل قصارى جهدها لحمل الجمعيات التعاونية ونقابات العمال، معاً ، على الايمان بالانجيل الأووينيّ برمّته . والتمست هذه الجماعات مساعدة أووين ؛ وما هي إلا فترة حتى وجد نفسه على رأس حركة ضخمة ، وسيقَ إلى إعادة النظر في آرائه الخاصة بالوسائل التي يجب أن تُصطنع لدفع فكراته في طريق التحقيق . والواقع ان التعاونيين والنقابيين الذين أعاروه أذناً صاغية لم يكونوا ميالين البتة إلى وضع ثقتهم في الحكومة ، أو في القيّمين على قانون اسعاف الفقراء ، أو في المغامرات الإحسانية التي يتولى أمرها رجال أثرياء . إن ما كان يراود عقولهم هو ضرب جديد من البِنْية الديموقراطية خليقٌ به أن يحررهم من جوْر الرأسماليين والوسطاء **middlemen**، ويجيز لهم تدبيرَ شؤونهم الخاصة . ولقد تعيّن على أووين أن يكيّف دعايته وفقاً لميلهم .

هذا الموقف الناشئ عند جزء كبير من الطبقات العمالية كان من غير ريب ثمرة شعور بالقوة جديد ، مستند جزئياً إلى نموّ نقابات العمال وجزئياً إلى احساسٍ بوشْك حدوث تغيّرٍ سياسي . ولكنه مستند أيضاً إلى حد بعيد جداً إلى المذاهب الاقتصادية الجديدة التي دعاهم إلى اعتناقها جيلٌ من الزعماء جديد . وكان اووين نفسُهُ قد ساعد ، في « تقريره إلى اقليم لانارك » ، على وضع الأسس لعلم الاقتصاد المناهض للرأسمالية في

العقد الثالث من القرن التاسع عشر . ذلك بأن تشهيره العنيف بالنظام التنافسيّ ، ونظريته القائلة باتخاذ العمل مقياساً لقيمة السلع والمقترحات التي بناها عليها لأيجاد معيار جديد ووسيلة جديدة للتبادل قد راقت للقراء العماليين والراديكاليين أكثر بكثير مما راقت لأعيان الأقليم الذين وُجّهت اليهم مباشرةً . ولكن دايفيد ريكاردو **Ricardo** ، زعيم علماء الاقتصاد الكلاسيكيين ، كان قد أسهم في ذلك كله ، عن غير قصد منه ، إسهاماً متكافئاً ، نتيجة قبوله العملَ كمقياس طبيعي لقيمة السلع ، وإعلانه بالاضافة إلى هذا نظرية في توزيع الدخول **incomes** بدا فيها رأس المال والعمل متنافسين على قرص الحلوى تنافساً يتضاءل معه ما يتبقى لأحد الفريقين كلما تعاظم ما يفوز به الفريق الآخر . صحيح أن ريكاردو كان يتحدث عن نِسَب **proportions** من الناتج الكليّ ، لا عن مقادير مطلقة منظور اليها في ذاتها ، بحيث اعتبر كل هبوط في حصة العمل النسبية هبوطاً في الأجور ، حتى ولو ازدادت قوة الأجر الشرائية . ولكنه كان قد أعلن أيضاً « نظرية رمق » في الأجور (**a subsistence theory of wages**) بدت وكأنها تعني ، إلا في أحوال استثنائية ، أن الفائض الزائد عما هو ضروري لأمساك الرمق لا بدّ أن يتراكم كله في ايدي الطبقات الثرية . إن ريكاردو لم يقل هذا ، في الواقع ، على وجه الضبط ؛ ذلك انه كان قد ذهب إلى انه ، إذا ما أمسى الطلب على الايدي العاملة أكثر من العرض فعندئذ يستطيع العمال ان يرفعوا أجورهم الحقيقية ، ويفيدوا من هذه الزيادة للارتفاع إلى مستوى كفاف أعلى . ولكن هذا لم ينطو على عزاء للعمال كبير ، ذلك أن مالثوس **Malthus** وريكاردو وتجاربهم * نفسها — كل اولئك كان قد قادهم إلى الايمان بأن احتمال ازدياد عرض الايدي العاملة أكثرُ بكثير من احتمال ازدياد الطلب عليها .

* اي تجارب العمال .

إن ريكاردو لم يقل ، طبعاً ، ان الفائض سوف يتجمّع كله في أيدي الرأسماليين . على العكس ، فقد كان هدفه ان يُظهر ان المستفيد الحقيقي سوف يكون ، في الاعم الأغلب ،هم أصحاب الأراضي والأملاك غير المنتجين ، في حين ان المنافسة بين الرأسماليين سوف تهبط بعائداتهم إلى مستوى معقول . ولكن قراء ريكاردو من الطبقة العمالية واولئك الـذين انحازوا إلى صف العمال فهموا من هذا الكلام ، اوضح ما يكون الفهم ، أن وجهة نظر علماء الاقتصاد تتلخص في العبارة التالية : مهما اختُلف في مَنْ سيقطف ثمرات التقدم الاقتصادي فثمة شيء لا ريب فيه وهو أن العمال لن يكونوا هم قاطفيها .

وليس من شك في أن هذه المفاهيم الاقتصادية الجديدة كانت لا تزال في المحل الأول ، لدن عودة اووين من أميركة ، مجرد موضوعات جيدة يُتحدّث بها إلى جمهور من الطبقة العمالية . أما من الناحية العملية فأن الاصلاح البرلماني كان لا يزال ، بلا خلاف ، هو القضية العملية المحتلة مكانَ الصدارة في اذهان الكثرة الكبيرة من العمال الناشطين ؛ ولـكن المطالبة بالديموقراطية السياسية كانت قد أخذت تُرفَق أكثر فأكثر بشجب الرأسمالية والامتيازات الارستوقراطية ، من ناحية ، وبفكرات عن أسلوب جديد في العيش كان أووين نفسه مسؤولاً عنها إلى حد بعيد ، من ناحية ثانية .

إن نشوء النظريات الاقتصادية المناهضة للرأسمالية اتخذ ، في المقام الأول ، شكل « إعادة تقييم » **revaluation** ، على نحو نقديّ ، لمذاهب الاقتصاديين الكلاسيكيين — وهو ، جوهرياً ، المُنْطَلَقُ نفسُهُ الذي اصطنعه ماركس في ما بعد في الهجوم الذي شنّه في كتاب « نقد الاقتصاد السياسي » *The Critique of Political Economy* وفي الفصول الاستهلالية من « رأس المال » . والواقع ان ماركس كان في هذه النقطـة الذات مجرد مقتبس يأخذ مذهباً كان أسلافه قد وضعوه على شكل نقـد

للمذهب الريكاردي ويُدْخله في نطاق نظامه الأوسع . فالفكرة القائلة بأن العمل هو مصدر القيمة ومعيارها الصحيح ، في آن معاً ، لم تكن — كما رأينا من قبل — بالشيء الجديد . فقد سبق لجون لوك **Locke** أن أطلق نظرية جنينية * **embryonic** في « العمل » كمعيار للقيمة ، بل إن في امكان المرء ان يقع على « أسلاف » لهذه النظرية عند مفكرين أقدم من جون لوك أيضاً . وكان آدم سميث قد اعتبر العمل المصدرَ الوحيد للقيمة الطبيعية في المجتمعات الأقل تطوراً ، برغم أنه نسب إلى بعض العوامل الاخرى دوراً في خَلْق القيم في المجتمعات الاكثر تطوراً حيث يلعب رأس المال دوراً هاماً في الانتاج . وكان ريكاردو قد أكد من جديد — مخالفاً آدم سميث في موقفه من عمليات تكوين الأثمان — وجهة النظر القائلة بأن العمل هو معيار القيمة الاساسي في المجتمعات المتطورة والمجتمعات غير المتطورة سواء بسواء ، باستثناء الاشياء ذات الندرة الطبيعية . وكان قد ناغَمَ ما بين هذه الفكرة وبين الاعتراف بمكانة رأس المال كعامل من عوامل الانتاج بأنْ نظر إلى رأس المال نظرته إلى تجسّدٍ لعملٍ مُدّخَر **stored labour** بحيث يكون لجميع السلع التي ينتجها العمل بمعونة الرساميل العينية **capital goods** قيمٌ استبدالية **exchange values** يقررها العمل ، المباشر وغير المباشر على حد سواء ، الذي أسهم خلال مراحل مختلفة في صنعها . والاستثناء الوحيد الذي أدخله في حسابه ، في أول بَسْط قدّمه لهذه النظرية ، كان هو عامل الندرة الطبيعية ، غير الهامّ نسبياً ، لبعض المواد التي تُصنَع منها سلعٌ كهذه . والذي لا ريب فيه ان ريكاردو ، بعد أن نص على هذا بوصفه الأساسَ لنظرية عامة في القيمة الاستبدالية **exchange value** ، عاد فصقلَهُ بأن زاد عليه إقراراً بأهمية الفائدة على رأس المال ، تلك الفائدة التي اعتبرَها تعويضاً ضرورياً يُدفع مقابل ما دعاه علماء اقتصاد متأخرون « انتظاراً »

* أي نظرية لم يكتمل نموها بعد ، فكأنها ما تزال في الطور الجنيني . (المعرب)

waiting — أي مقابل استعمال رأس المال وقتاً إضافيـــاً . بيد أن هذا لم يُعْتَبر أكثر من مجرد تعديل ثانوي للحكم العام الذي أطلقه والذي يقول إن القيم الاستبدالية للسلع تقاس بصرف النظر عن مساومات السوق — التي ذهب ريكاردو إلى أنها تسبب انحراف الاثمـان الواقعية عن القيم الحقيقية — بمقادير العمل ، الماضي والجاري ، المُنْفَق في صنعها .

لقد صدر كتاب ريكاردو « مبادئ الاقتصاد السياسي » *Principles of Political Economy* في عام ١٨١٧ ؛ وما هي غير سنوات قليلة حتى تلقف عدد من علماء الاقتصاد الراديكاليين نظريته في القيمة واصطنعوها لتأييد ما خلصوا اليه من أن العمل ، لكونه مصدر القيمة الاستبدالية ، يجب أن يُعتبر عاملَ الانتاج الوحيدَ المؤهلَ لأن يتملك النتاج ، ومن ان كل تملك يقوم به أصحاب عوامل الانتاج الاخرى إنما يستند إلى شكل أو آخر من أشكال الاحتكار غير المشروع — وأبسط هذه الاشكال احتكار الارض ، ولكن منها أيضاً احتكار ملكية الرساميل في المجتمعات الاكثر تطوراً . وفي الوقت نفسه هاجم هؤلاء الكتاب الاقتصاديون ، وقد وَعَوْا أشدَّ الوعي الآفات الملازمة للثورة الصناعية ، النظامَ الرأسمالي المتطور بوصفه مدمراً لصفة العمل الانسانية ، هذا العمل الذي ذهبوا إلى أنـــه يُحَوَّل أكثر فأكثر ، في ظل النظام الاقتصادي الجديد ، إلى مجرد سلعة يتأثر ثمنها يوماً بعد يوم ، شأنَ اثمان السلع الاخرى ، بمساومات السوق ، ولكنه لا يمكن بأية حال ، نظراً لقلة الطلب على العمل ، ان يرتفع زمناً طويلاً فوق مستوى النفقة الضرورية لتمكين العامل من الحصول على مـا يمسك رمقه . وهذه الفكرة القائلة بأن مكافأة العمل لا بدَّ من أن تتأرجح حول « مستوى الرمق » **subsistence level** كانت تنهض ، عند علماء الاقتصاد الكلاسيكيين ، على أساسين اثنين في الدرجة الأولى . فاذا كان العمل « سلعة » ، وإذا كانت قِيَم السلع رهناً بمقادير العمل المُفْرَغ فيها فيتعين ان تكون « قيمة العمل » رهناً بمقدار العمل الذي احتيج اليه

لصنع عامل من العمال وإعالته . إن قيمته لا تعدو ان تكون قيمة السلع التي اضطرّ العامل إلى استهلاكها لكي يؤدي عمله وينسل ذريّة تتجدد بهم حياة طبقته . وهكذا يكون العامل قد فاز بمكافأته العادلة إذا كان اجره وافياً بهذه الاغراض ؛ وليس في إمكانه — كذلك يزعم علماء الاقتصاد الكلاسيكيون — ان يتلقّى أكثر من هذا ، لأن قوانين التوازن الاقتصادي نفسها تحظّر ذلك . وإنما دُعمت وجهة النظر هذه بالحجة الثانية ، المرتبطة في الاعم الاغلب بمالثوس **Malthus** ، والتي تذهب إلى أن عدد السكان ينزع نزوعاً طبيعياً إلى التزايد حتّى حدود الوسائل الميسورة للفوز بعيش الكفاف نفسها . فاذا ما قُبِل ذلك لزم عن هذا أن كل نزعة تنزعها الأجور الحقيقية إلى الارتفاع فوق مستوى الكفاف بسبب من تعاظم الطلب على العمال تعاظماً يفوق العرض سوف تقابلها ، وشيكاً ، زيادة في الأيدي العاملة المعروضة . وقد لطّف ريكاردو من قَسْوة هذا الحكم بأنْ ناقش قائلاً إن من الجائز ، في ظل اقتصاد تقدّمي ، ان يفوق الطلبُ على العمال العرضَ فترةً من الزمن كافيةً لتمكين العمال من أن يجعلوا الاجور الحقيقية العليا الناشئة عن هذه الندرة جزءاً لا يتجزأ من « مستوى كفافهم » — يعني من طريق مطالبتهم بأجر حقيقي أعلى كشرط لتوالدهم وإنجاب أفراد طبقتهم بأعداد كافية . ولكن هذا التحفظ لم يَحْظَ بالتفات كبير — وبخاصة لأنّ إحلال الآلات محل الايدي العاملة اعتُبر عاملاً **factor** ذا أهمية أعظم يعمل في الاتجاه المعاكس . فاذا كان من المحتمل ان يصبح اصطناع الآلات الجديدة ، على نحو ما سلّم به ريكاردو نفسه ، قوّةً فعالةً في القضاء على البراعات وفي جعل الايدي العاملة فائضة عن الحاجة — وثمة فصلٌ هام في هذا الموضوع في الطبعات المتأخرة من كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسي » — فعندئذ يكون قد بدا وكأنه لا بدّ من قبول المنطق المالثوسي بقسوته كلّها .

إن نقاد الاقتصاد الريكاردي اليساريين قد ارتضوا هذا الاقتصاد

فعلاً – ولكنْ لا كناموس طبيعي ليس منه مفرّ . لقد ذهبوا إلى القول إن هذا هو ما يحدث في ظل النظام الرأسمالي الشرير الاصطناعي ، وإنه ليس شيئاً واجبَ الحدوث أو الشيءَ الجديرَ بأن يحدث في ظل نظام اقتصادي أكثر طبَعيّة . إنه يحدث في ظل الرأسمالية ، لأن الرأسمالية تُحيل العمل إلى سلعة تقاس قيمتها بقوانين السوق التنافسيّ ، وليس وفقاً لحكم العدالة الطبيعية . فقوانين التوزيع الجائرة في ظلّ الرأسمالية ، بابقائها استهلاكَ الكثرة العظمى من الناس عند حد الكفاف بل وبخَفْضه إلى ما هو أدنى من ذلك عندما تكسد التجارة ، إنما تقيّد السوق تقييداً مهلكاً . إنها تسبّب تلكؤاً موصولاً عن الافادة على نحو كامل من قوى الانتاج الكبيرة النامية التي هي طوع يد الانسان ؛ وهي تؤدي إلى نشوء أزمات متواترة **recurrent** يُظَنّ أن مردّها إلى « فرط الانتاج » **over - production** ، ولكنها في الواقع أزمات نقص استهلاك **under - consumption** ناشئة عن القيود المفروضة على طاقة العمال الشرائية . أعطوا العامل ما يقضي العدل باعطائه إياه – أي كامل نتاج عمله – وعندئذ تزول الازمات ويتعاظم الانتاج تعاظماً بالغاً ، بالنظر إلى توسّع السوق . وفي أوروبة القارّية كان سيموند دو سيسموندي يضع ، من زاوية مختلفة تماماً ، نقداً مماثلاً للاقتصاد الرأسمالي ، وفي ذهنه أن ينشئ – في المحل الأول – مشترَكات فلاّحية **peasant communities** . أما الاقتصاديون البريطانيون المناهضون للريكاردية فكانوا يفكرون بلغة اقتصاد صناعي أكثر تقدميّة ، برغم أنهم هم أنفسهم – وريكاردو نفسه في الواقع أيضاً – أداروا جزءاً غير يسير من حججهم على محور الأرض وناتجها المباشر .

لقد أشير في كثير من الأحيان إلى ان مناهضي الريكاردية إنما أساءوا فَهْمَ ريكاردو وتأويل آرائه . لقد قال ريكاردو إن العمل هو **معيار** القيمة الصحيح **measure** ، ولم يقل إنه **خالق creator** القيمة

أو مصدرها الوحيد . ولكنهم تساءلوا : وأيّ فرق بين القولين على أية حال ؟ كيف اتفق للعمل ان يكون معيار القيمة إن لم يكن هو مصدرها أيضاً ؟ لقد كان في إمكان الاقتصاديين الكلاسيكيين أن يوجدوا فرقاً بين الأمرين لسبب واحد ليس غير هو أنهم اعتبروا امتلاك الافراد لوسائل الانتاج أمراً طبيعياً غير متناف مع الحق ، وفرضوا — كشيء مسلّم به — أن ناتج العمل حق من حقوق مالكي وسائل الانتاج هذه (ما عدا العمل) وأن هذا الحق غير مقيّد إلا بقيد الحاجة التي تقتضيهم ان يدفعوا إلى العامل قيمته كسلعة من السلع . ولقد كان هذا ، من غير ريب ، تفسيراً صحيحاً برغم انه يتعين علينا ان نتذكر أن ريكاردو بخاصة لم يكن يستشعر أيّ حبّ لأصحاب الاراضي المتبطّلين وانه كان خليقاً به أن يسعد برؤية أنصبتهم من الناتج تخفّض من طريق التجارة الحرة بالقمح وربما بفرض بعض الضرائب الخاصة . ولكن ريكاردو آمن فعلاً بالملكية الشخصية ، واعتبر من الامور المسلّم بها أن اصحاب هذه الممتلكات الشخصية يستحقون أن يُدْفع اليهم مقابلَ استعمالها تعويض ما ، وخاصة إذا كانوا رأسماليين عاملين يدفعون الضرائب إلى صاحب الارض والأجور إلى العمال ويغامرون بجَمْع عوامل الانتاج تحت إشرافهم . وهذا ما أبى مناهضو الريكاردية أن يسلّموا به . لقد أصروا على رسم خط فاصل ، طمَسَهُ علماء الاقتصاد البريطانيون الكلاسيكيون دائماً ، بين الرأسمالي ورأس ماله . فالرأسمالي ، كرجل ، إما أن يكون عاملاً وإما ان يكون عالةً على غيره . وذهبوا إلى انه حتى لو عمِلَ الرأسماليّ فأن عمله يكون عادةً غيرَ ذي غَنَاء بل شيئاً اسوأ من ذلك ، لأنه لا يعدو جمعَ نفقات مشروعه العامة من طريق تعقيد عمليات المبادلة ، في غير ما ضرورة ، لكي يبتزّ ارباحاً غير مشروعة . أما رأس المال فهو ، بوصفه شيئاً مستقلاً عن الرأسمالي ، مجرّدُ تجسّدٍ للعمل المُدّخر ، وليس ثمة أي سبب وجيه لأن يُدفع الى الرأسمالي مقابل استعماله رأس المال تعويضٌ ما. ولم يتأثر مناهضو الريكاردية بالحجة

القائلة إن الرأسمالي يستحق ان يدفع اليه تعويض وإنه محتاج إلى ذلك بسبب من إيثاره ادخارَ دَخْلِه على استهلاكه ؛ وردّوا على ذلك قائلين إن ما ادّخره الرأسمالي ليس غير جزء من مالٍ لم يكن له فيه ، منذ اللحظة الأولى ، أيّ حقّ . لقد سلّموا ، طبعاً ، بأن الادّخار (وبكلمة اخرى : التثمير) لا بدّ من حدوثه ، وأن المجتمع لا يستطيع ان يستهلك ، في الحال ، كل ما ينتجه . ولكن هذا — لا يبرر البتة — والحجة لا تزال حجة مناهضي الريكاردية — السماحَ للرأسمالي بأن يصبح المالك الاحتكاري « للعمل المدّخر » stored labour الذي يتألف منه — باعتراف ريكاردو — رأس المال كله ما عدا الأرض . أما السماح له باحتكار الارض والمعادن التي في جوفها فأجدرُ بأن يكون أمراً لا مبرّر له .

وفي فرنسة كان ممثلو علم الاقتصاد التقليدي قد سلكوا ، في العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، سبيلاً مختلفاً عن سبيل المدرسة الكلاسيكية البريطانية في عَرْضهم لنظرية التوزيع . كانت المدرسة البريطانية لا تزال تصطنع تحليلاً ذا ثلاث شُعَب ، ذاهبةً إلى ان الارضَ ورأس المال والعمل هي العوامل الثلاثة المشاركة في الانتاج . أما في فرنسة فكان «ساي» J. -B. Say قد أضاف عاملاً رابعاً هو « الاقدام» enterprise ، وقد عنى به إسهام رجال الاعمال الناشطين — كما يتجلى في الادارة ، management ، والمبادرة initiative ، والمخاطرة risk-taking — تمييزاً له عن الأسهام الذي يقوم به مثمّر رأس المال ، الذي قد يكون هو نفسُهُ رجلَ الاعمال الناشط ، طبعاً . وقد استلزم ذلك رسم خط فاصل بين الفائدة على رأس المال — من ناحية — وبين الفائدة على الربح من ناحية ثانية ، هذه الفائدة التي اعتبرها « ساي » Say مكافأة مميّزة « للأقدام » . والواقع أن المدرسة الكلاسيكية البريطانية ، التي لم ترسم أيّ خط فاصل كهذا ، كانت مشوّشةً في هذه المسألة . كان آدم سميث قد اعتبر إشراف ربّ العمل جزءاً من « العمل » ، واعتبر تحمّله

المخاطرةَ جزءاً من وظيفته كـ « رأسمالي » . ولكن التمييز لم يكن قد أوضح ، ولقد كان أقل وضوحاً عند ريكاردو . ففي الفترة التي كانت الثورة الصناعية لا تزال خلالها ، على الغالب ، في أيدي أرباب أعمال مُفردين أو مجموعات من الشركاء العاملين ، لا في أيدي الشركات المساهمة ، كان طبيعياً ان يُعتبر « رب العمل » النموذجي رجلاً يزوّد المؤسسة بعمله الشخصيّ وبجزء كبير ، على الاقل ، من رأسمالها في آن معاً . وهذا التداخل بين الوظيفتين جعل من الأيسر على مناهضي الريكاردية ، في حملتهم على الرأسمالي ، أن ينظروا اليه في المقام الأول نظرتهم إلى محتكر يفرض الجزية على العمال بفضل ملكيته لأدوات الانتاج ، وان يتجاهلوا إسهامهُ كمدير ومنظّم ، أو على الأقل أن يعتبروا هذا الاسهامَ شيئاً ثانوياً ولا يستحق ، حيث يكون ثمة أقلّ حاجة اليه ، غير أجرٍ يُدفَعُ إلى الرأسمالي . أما في ما يتصل بعنصر المخاطرة فقد اعتقد معظمهم ان في الامكان ، بل من الواجب ، إبعاده عملياً بتوسيع طاقة الجماهير الشرائية بحيث يصبح الطلب على السلع غير محدود البتة .

وجنباً إلى جنب مع هذا التفسير الانتقادي الجديد للاقتصاد الكلاسيكي نشأ مذهب المنفعة **Utilitarian doctrine** . فقد أصرّ مناهضو الريكاردية على ان سعادة السواد الأعظم القصوى يجب أن تُستهدف ، لا من طريق منح الناس حق الاقتراع السياسي فحسب ، بل من طريق تنظيم شؤون المجتمع الاقتصادية تنظيماً جديداً يكون في مصلحة الشعب كله ، أيضاً . وجرى ، ثالثاً ، خلال الاقتصاد المناهض للرأسمالية في العقد الثالث من القرن التاسع عشر خَبْطُ هجومٍ على النظام النقدي . فقد اعتُبرت العودة إلى قاعدة الذهب ، بعد عام ١٨١٩ ، إحياءً لسلطان الطبقة الربوية الاحتكاري ، هذه الطبقة التي سيطرت على جُماع المال كله . وذُهِبَ إلى القول بأن وظيفة المال الحقيقية هي تيسير الاصطناع الأكمل للميسور من قوى الانتاج ، وبأن تسليف المال يجب ان يُجْعَل ، تبعاً لذلك ،

في متناول جميع القادرين على حُسن الافادة منه إلى اقصى حدود الطاقة الانتاجية الحقيقية . وأخيراً أضاف عددٌ من علماء الاقتصاد المعادين للرأسمالية إلى هجماتهم على النظام الرأسمالي الناشيء إيماناً بضرب من التنظيم الاشتراكي أو الشيوعي للمجتمع باعتبار ان هذا التنظيم هو الوسيلة إلى إتاحة الوفرة **plenty** لأفراد الشعب كلهم . وكثيراً ما كانت خيوط التفكير المختلفة هذه تجتمع كلها في مذاهب هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، ولكن كلاً منهم كان يضع التوكيد الاساسي على مظهر واحد من مظاهر المسألة المتعددة .

لقد قدّم الينا ماكس بير **Beer** في كتابه « تاريخ الاشتراكية البريطانية » *History of British Socialism* خلاصة وافية لنشوء المذاهب الاقتصادية المناهضة للرأسمالية ، ابتداءً من كتاب تشارلز هول **Hall** « آثار الحضارة » *The Effects of Civilisation* الذي تحدثنا عنه في فصل سابق حتى أعمال جون فرنسيس براي **Bray** في العقد الخامس من القرن التاسع عشر . وليس في وسعي هنا ان أعطي القارئ غير خلاصة وجيزة جداً . فقد هاجم هول **Hall** ، كما رأينا ، الربحَ **profit** بوصفه اقتطاعاً **deduction** غير عادل من مكافأة المنتج واكّد حق العمال في ناتج جهودهم كله . وأرفق هذا التوكيدَ على حقوق « العمل » بهجوم مباشر على الثورة الصناعية ، داعياً إلى جعل ملكية الارض عمومية ، وإلى اقامة المزارع الصغيرة ليعمل عليها فائضُ الايدي العاملة المتنافسة على الشغل في المصانع . وهكذا فأنه ينتسب إلى مجموعة النقاد الذين تصدّوا ، فيما هم يَعُوْنَ آثارَ الثورة الصناعية في مراحلها المبكرة ، لمقاومة هذه الثورة ، والذين ظلوا يفكرون ، في الغالب ، بحلّ المشكلة على أساسٍ زراعيّ . ويمثل توماس هودغسكين **Hodgskin** (١٧٨٣ — ١٨٦٩) مرحلة متأخرة من الثورة على الرأسمالية ، وهو يفكر أكثر بكثير بلغة الصناعة . ففي كتابه « دفاع عن العمل ضد دعاوى رأس المال » ،

وفي كتابه (١٨٢٥) *Labour Defended against the Claims of Capital*
« علم الاقتصاد السياسي الشعبي » *Popular Political Economy*
(١٨٢٧) وفي ما بعد في كتابه « الموازنة بين حق الملكية الطبيعي وحق
الملكية الاصطناعي » *Natural and Artificial Right of Property*
Contrasted (١٨٣٢) أطلق بكثير من قوة الاقناع « نظرية عمل » مبنية على
ارتكاس **reaction** لعلم الاقتصاد الريكاردي ، وأعلن تأييده للحركة النقابية
الناشئة . ومذهب هودغسكين هو في جوهره مذهب يقول بالصراع الطبقي
بين العمال وبين الطبقات الموسرة . لقد أكد ان العامل هو منتج القيمة
الوحيد ؛ ولكنه يُخْضَعُ – في ظل النظام الرأسمالي – لقانون حديدي بالغ
الصرامة يُبْقي أجوره عند مستوى الكفاف وإمساك الرمق . وأن منافع
الانتاج المتعاظم تؤول إلى صاحب الارض وإلى الرأسمالي اللذين يزعمان ان
الرساميل التي يقدّمانها تعول العمال وتغنيهم من جوع ، في حين ان العمال
يعيشون ، في الحق ، على نتاجهم الجاري **current** . إن المجتمع –
عند هودغسكين – ليس في حاجة لا إلى رأسماليين ولا إلى أصحاب أراضٍ
وأملاك . كل ما يحتاج اليه هو العمل المتواجد **co - existing labour**
يؤديه ضروب من المنتجين . ورأس المال – كما أظهر ريكاردو نفسُه –
هو في الواقع جزء من ناتج العمل أخرِج عن نطاق الاستهلاك الجاري .
وذهب هودغسكين إلى أن العمال يجب أن ينالوا كامل نتاج عملهم ، وإلى
أن أنصبتهم الفردية يجب أن تقرّر بمساواة السوق في ظل أحوال حرة
ليس فيها أي احتكار رأسمالي يَقْتَسُدُ الفائض عن حاجاتهم الضرورية
لمجرد الابقاء على الحياة . إن هودغسكين لم يكن اشتراكياً . لقد كان
أقرب جداً إلى أن يكون ما يتعين علينا أن ندعوه اليوم فوضوياً **anarchist** .
فقد أيد وجودَ الملكية الخاصة ، شرط أن يكون ثمة منافسة حرة مئة بالمئة
يستطيع كل منتج ان ينال في ظلها ما يستحقه . ومن وجهة النظر الفلسفية
آمن بوجود « ناموس طبيعي للملكية » يتعيّن على الناس ، وهم ينشئون

نظامهم الاجتماعية ، أن يسعوا إلى اكتشافه . لقد انكر ان يكون في ميسور السياسة ان تقدم أيما حل صحيح للمشكلات الاقتصادية . وقال ان الأحوال الاقتصادية لا بد ان تقرر التطور السياسي . لقد رفض الفكرة القائلة بأن في إمكان التشريع ان يكون هو العلاج للمظالم القائمة ، مؤكداً على ان أقصى ما يستطيع التشريع فعله هو ان يسجل التغيرات التي يفرضها نشاط الطبقة العمالية على الاستغلال الرأسمالي . وتبعاً لذلك وضع إيمانه الأعظم في الحركة النقابية كوسيلة لتنظيم الطبقات العاملة وتمكينها من مقاومة الاستغلال الرأسمالي ، على الرغم من ان وجهة نظره هذه لُطِّفت بعدُ في كتاباته المتأخرة .

وإنما عبر هودغسكين عن فكراته في المحاضرات التي ألقاها في « معهد لندن لعلم الميكانيكا » London Mechanics Institute (١٨٢٣) ، وكان واحداً من مؤسسيه الرئيسيين . كان نصيراً قوياً لتعليم العمال ، وسرعان ما انغمس في ضروب الصراع التي مزّقت معاهد علم الميكانيكا وقسّمتها بين اولئك الذين اعتبروا هذه المؤسسات وسيلة لتثقيف العمال وإعدادهم للصراع ضد الرأسمالية واولئك الذين ذهبوا إلى ان مصالح رأس المال والعمل الحقيقية واحدة ، وإلى ان الغرض الاساسي للتربية العمالية يجب أن يكون تحسين نوعيه العمل التقنيّة وتلقين العمال حقائق علم الاقتصاد الكلاسيكي . وفي هذا الصراع هُزِم هودغسكين وأصدقاؤه بقَدْر ما يتعلق الأمر بالسيطرة على معاهد علم الميكانيكا . فقد كان أنصار علم الاقتصاد الكلاسيكي يهيمنون على السّناد المالي الذي لم يكن في ميسور المعاهد أن تستمر ، بدونه ، في العمل . وهكذا أقْصِي هودغسكين وأصدقاؤه عن الاشراف على « معهد لندن لعلم الميكانيكا » ، أقصاهم عنه جورج بيركبيك Birkbeck وفرانسيس بلايس Place ، وعُمِّرَ المعهد فأصبح كلية بيركبيك ، وهي اليوم جزء من جامعة لندن . وعلى الرغم من انتقال الأشراف إلى غلاة المنفعيين Utilitarians التقليديين فقد كان أصدقاء هودغسكين

من القوة بحيث تمكنوا من ابقائه هناك كمحاضر ، وقد بُنيَ كتابه « علم الاقتصاد السياسي الشعبي » *Popular Political Economy* عــــلى أساس من محاضراته التي ألقاها في المعهد . وفي ما بعد فَقَدَ حماسته الراديكالية الأصلية ، وقضى سنواته الأخيرة بوصفه كاتباً للمقال الرئيسي في صحيفة « الاقتصادي » *The Economist* الـتي أنشأها جايمس ويلسون **Wilson** ، عام ١٨٤٣ ، لتنطق بلسان المذهب القائل بحرية التجارة أو « دعه يعمل » *laissez-faire* . وقـد كان هذا التحول في الولاء يسيراً عليه لأنه لم يضع ، منذ البدء ، اية ثقة في الدولة كوسيلة للاصلاح ، ولأنه كان قد أصرّ على أن العمال سوف يتعيّن عليهم ان يحققوا خلاصهم الذاتيّ من طريق التنظيم في الحقل الاقتصادي .

أمّا جون غراي **Gray** (١٧٩٩ (؟) — ١٨٥٠) ، الذي نشرت « محاضرته عن السعادة الانسانية » *Lecture on Human Happiness* عام ١٨٢٥ ، فقد مثّل نزعةً مختلفة بعض الشيء . لقد قال غراي ، شأنه في ذلك شأن هودغسكين ، بنظرية العمل كمعيار للقيمة . وذهب إلى ان العمل المأجور في صنع الاشياء هو وحده المنتج ، برغم ان ضروبــاً اخرى من العمل قد تكون نافعة ، شرط ان يخفّض هذا العمل غير المنتج إلى حدّ أدنى بالنسبة إلى العمل المنتج . وغراي ينكر ان يكون لأحــد الحق في ان يملك شيئاً ملكية خاصة أو في ان يتلقّى أيّ دَخْل من هذه الملكية . وهو يؤكد ، مثل اووين ، على آثار التنافس الوخيمة في تقييد الانتاج من طريق تأثيره في خفض دخول **incomes** المنتجين ، ممـا يجعل طلب المستهلكين على السلع محدوداً . بيد أن غراي ينتسب ، في المقام الأول ، إلى جماعة القائلين بأصلاح النقد **monetary reformers** التي نشطت أكثر ما نشطت منذ انقضاء الحروب النابوليونية ، والتي قُدّر لدعايتها ان تنتقل ، من خلال توماس آتوود **Attwood** والمصلحين البرمنغهاميين **Birmingham Reformers** ، إلى الحركـــة اللائحية

Chartist movement . والواقع ان كتاب غراي « النظام الاجتماعي » Social System (١٨٣١) هو مناشدة من أجل تسليف رخيص ومناسب لتمويل إنتاج كامل . لقد طالب بانشاء بنك قومي يمد المنتجين بهذا الضرب من السلف ، ودعا إلى اصطناع النقود الورقية وإلغاء قاعدة الذهب Gold Standard كوسيلة لا غنى عنها . ثم إنه طور هذه الفكرة ووسعها في كتابه « محاضرات في العملة » Lectures on Money المنشور عام ١٨٤٨ . وهكذا بدأ غراي نصيراً أووينياً للحركة التعاونية في المقام الأول ، وانتهى مصلحاً للنقد في المقام الأول أيضاً .

هذا الألحاح على إصلاح النقد وعلى أهمية الصناعة المصرفية والتسليف في المجتمع الجديد اتخـذ ، خلال هذه الفترة ، أشكالاً عديدة . كان قد بدأ كموقف راديكالي ، مع تكهنات توم بيين Tom Paine حول تراكم الدين القومي على نحو ينذر بكارثة – راجع كتابه « انحلال وسقوط النظام المالي الانكليزي » Decline and Fall of the English System of Finance (١٧٩٦) . وواصل كوبيت Cobbet الاهتمام بهذه القضية ، بعد أن تعاظم الدين وتعـاظم خلال الحروب ، وهاجم نظام النقد الورقي بوصفه تضخماً inflation خادعاً للشعب (« ورق مقابل ذهب » Paper against gold ١٨١٠ – ١٨١١) . ولكن كوبيت شجب ، بعنف مماثل ، العـودة الانكماشية deflationary إلى قاعدة الذهب بعد أن وضعت الحروب أوزارها ، مطالباً بـ « تعديل منصف » لعبء الفائدة على الدين يتفق والهبوط في الأسعار . بيد أن كوبيت ظل مؤمناً بالذهب قليل الثقة بالورق ، على حين كان معظم القائلين بالاصلاح النقدي – وعلى رأسهم ماثياس آتوود Attwood أبو حركة المصلحين البرمنغهاميين – يدعون خلال سنوات الفتور الاقتصادي depression التي تلت عام ١٨١٥ إلى فتح الاعتمادات المصرفية على نحو حر كوسيلة لأنعاش الانتاج . وهـذا المذهب لم يحظ بالتأييد بين دعاة العمالة الكاملة full employment

اليساريين فحسب ، بل حظي بالتأييد أيضاً ، وعلى نحو أقوى ، بين صغار الصناعيين والتجار الذين كان من دأب البنوك ان تحبس عنهم مواردها التسليفية ، فجاءةً ، في فترات الفتور . وراح أصحاب البنوك الأقليمية الذين كانوا يزوّدون الصناعة بالقسم الأعظم من مال التسليف يلومون ، بدَوْرِهم ، بنك انكلترة وحليفته ، الحكومة ، اللذين جعلا العملة نادرة بقرار العودة إلى المدفوعات الذهبية وبذلك اكرهاهم على تضييق دائرة التسليف والاعتمادات المالية المفتوحة لعملائهم . ولم يكن ثمة ، طبعاً ، أيّ شيء اشتراكي على نحو مخصوص في أمثال هذه الفكرات التي كانت في الواقع أقرب إلى أن تُعتَبَر فكراتٍ مميّزة لما دعاه ماركس « اقتصاد البورجوازية الصغيرة » **the economics of the** *petite bourgeoisie* أما فكرات السان سيمونيين القائلة بأنشاء مجموعة كبيرة من البنوك الصناعية ينسّق ما بينها بنك مركزي يُعهد اليه في وضع المخططات للانتاج القومي فكانت شيئاً آخر مختلفاً جداً : إنها لم تجدْ أيما صدىً بين الاشتراكيين البريطانيين إلاّ بعد فترة من الزمان طويلة . وكان برونتير اوبرايان **Bronterre O'Brien** ، في ما أعتقد ، أول من قام بتطبيقها على الأحوال البريطانية ، ولم يكن ذلك إلا بعد عام ١٨٤٨ .

وكان وليم طومسون **Thompson** (توفي عام ١٨٣٣) عالماً اقتصادياً أعظم شأناً من جون غراي بكثير . لقد بدأ في المقام الأول كشارح للمذهب المنفعيّ **utilitarian** القائل بسياسة اجتماعية تُدْخل أعظم السعادة على نفوس أكبر عدد من الناس ، وأقام على هذا الأساس نظاماً من الضرب الذي ندعوه اليوم « اقتصاد الرفاهية » **Welfare Economics** . ولكنه سرعان ما أضاف الأووينية إلى النتائج التي كان قد خلص اليها من بعض المقدمات البنثامية **Benthamite premises** . وأهم أثر من آثاره ، « بحث في مبادئ توزيع الثروة الأدعى إلى تحقيق السعادة البشرية » *An Inquiry into the Principles of the Distribution*

هو بمثابة (١٨٢٤) *of Wealth most conductive to Human Happiness* دمج للمذهب المنفعي **Utilitarianism** بالمذهب الأوويني . ومثل سائر ممثلي المدرسة المناهضة للرأسمالية يستهل طومسون وجهة نظره بالتوكيد على ان العمل هو خالق القيمة الأوحد وان سرقة العمل من جانب الرأسمالي تقيّد الانتاج وتحدّ من نطاقه ، وهي السبب في البطالة والازمة . ويمضي فيقول إن العمل يجب ان يتلقى كامل نتاج جهده منقوصاً منه مقدارُ الدثور **depreciation** الذي أصاب رأس المال الموظّف ، ومنقوصاً منه في بعض الأحوال دخلٌ محدود لاصحاب رأس المال . ولكن الرأسمالي ، غير القانع بما يستحقه من دخْلٍ ، يطالب بكامل فضْل القيمة **surplus value** الناتجة بمعونة رأس المال ، ويبقي مكافأة العمل مقصورةً على أجرٍ لا يكاد يمسك على العامل رمقه ، في حين أن دعوى العمل **labour** لا سبيل إلى مقاومتها على صعيد مبدأ المنفعة **utility** ومبدأ العدالة الاجتماعية معاً . إن دعوى العامل أنه صاحب الحق في « القيمة » ليست أقوى الدعاوى وأوضحها فحسب ، بسببٍ من أنه هو الذي ينتج القيمة ، ولكن دعواه هذه مبرّرةٌ أيضاً على صعيد المنفعة لأن توسيع نطاق الاستهلاك إلى مدىً بعيد خليقٌ به أن يؤدي — أكثر مما يؤدي الاستهلاك المبذّر من جانب القلّة ، فيما يُصاب السواد الاعظم بالحرمان — إلى حصيلة إجمالية من السعادة البشرية أعظم وأضخم . وهكذا يكون طومسون قد توكأ ، في الواقع ، على مبدأ تناقص المنفعة **principle of diminishing utility** ، وسبَقَ إلى تمثّل البنْية المنفعية للنظرية الاقتصادية الجيفونزية **Jevonian** .

وعلى الرغم من ان الاوويني قُبلت ، من حيث المبدأ ، في كتاب طومسون « بحث في مبادئ توزيع الثروة » فأن مذهب المنفعة **Utilitarianism** مُطَبَّقاً في علم الاقتصاد يظل هو موضوعَ الكتاب الرئيسي . فهو يقول إن المبدأ المنفعي يستدعي إقامة نظام في التوزيع عادلٍ يهدف إلى تحقيق

السعادة للجميع ؛ ومثلُ هذا التوزيع سوف يؤدي ، بطبيعته ، إلى زيادة ضخمة في الانتاج . وفي ردّه على القائلين بأن الانتاج خليقٌ به ان يتضاءل إن لم يُغْرَ أرباب الاعمال بحوافز للنشاط والمغامرة غير محدودة ، قال طومسون إن النظام القائم ، بأبقائه أجر العامل متأرجحاً حول حدّ الكفاف ، يكاد يقضي على جميع الحوافز التي تغري بزيادة الانتاج عند الكثرة الكاثرة من المنتجين . إن العامل ، إذا ما أجيز له أن يحتفظ بالقيمة الحقيقية التي يُنتجها ، خليقٌ به أن يستشعر أقوى حافز ممكن يدفعه إلى خلْق أعظم قدر من الثروة يستطيعه ، ولسوف يكون في هذه الحال في وضع يزوّد فيه نفسَه بالادوات الرّسمالية الضرورية للانتاج من غير أن يحتاج إلى خدمات الرأسمالي الخارجية . والادارة ، عند طومسون ، لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال العمل يجب أن يُعطى ما هو حقه من المكافأة ، ولكنْ ليس يجوز لها أن تطالب بأيّ دعوى متخلّفة **residuary** في ناتج عمل الآخرين . إن ما نحتاج اليه لحفز الناس على الادخار والتثمير الكافيين في رأس المال العيني ، **capital goods** ، ليس الأمل في تحقيق غلّة وافرة ، ولكن السلامة والأمن . والسلامة والأمن لا يُبْلَغان إلا برفع القيود المفروضة على الاستهلاك الشعبي ، وبذلك نؤمّن اسواقاً كافية لكل ما يتيسّر إنتاجه .

ويوازن طومسون ، في سياق مناقشته ، ما بين موقف العمال وموقف الرأسماليين من مسألة اقتسام النتاج . فيقول إن الرأسماليين يعتبرون ان العمال لا يخلقون غير ذلك الجزء من قيمة المنتجات الذي يحقّقه عملهم في مجتمع قائم على احتكار ملكية الارض ورأس المال . وعلى هذا الاساس يعتبرون كاملَ القيمة الفائضة عن الاجر الذي يُمسك على العامل رمقه ملْكاً شخصياً لهم . أما العمال فيذهبون ، من ناحية ثانية ، إلى أن رأس المال غيرُ منتج **unproductive** . والادوات الرّسمالية **Capital instruments** لا تستطيع أن تضفي على السلعة المنتَجة غير قيمة الدثور **wear and tear**

الذي ينطوي عليه إنتاجها ؛ وحتّى هذا ليس غير قيمة العمل المدّخر في تلك الأدوات . وهكذا فأن تعويضاً يُدفع مقابل هذا الدثور هو من وجهة نظر العامل المكافأة الشرعية الوحيدة التي يستحقها رأس المال . واذا كان طومسون يقترح ، برغم ذلك ، أن يُمنَح صاحب رأس المال غلّة محدودة لقاء أمواله المثمرة فليس هذا غيرَ تنازل انتقاليّ **transitional** ابتغاءَ اجتناب العنف أو ليس هو ، على أبعد تقدير ، غير اعتراف بأن للرأسمالي أيضاً ، بوصفه إنساناً ، الحقّ في الحصول على ما يقيم أوده — ولكن هذا الحق لا يخوّله المطالبةَ بمستوى من العيش أعلى من مستوى عيش المنتجين الحقيقيين .

من هذه المبادئ الاساسية يمضي طومسون ليستنتج ان كل امرئ يجب ان يكون ، في ظل النظام الاقتصادي الموجّه توجيهاً صحيحاً ، حراً في اختيار عمله وفي تغييره ساعة يشاء ، وان المنتجين يجب أن تكون لهم الحرية الكاملة في تبادل منتجاتهم بشروط تكفل لهم التمتع التام بثمرات أعمالهم المختلفة .

وفي هذا القدْر من الكلام على كتاب « بحث في توزيع الثروة » كفاية . والواقع ان طومسون عَرَضَ في آثاره التي عقبَتْ كتابه هذا مجموعةً من المقترحات العملية أشدّ وضوحاً ، وأمسى أووينياً على نحوٍ أكمل . فعلى الرغم من ان الاووينية قد أطْرِيت في كتاب « بحث في توزيع الثروة » فليس فيه ما ينفي استمرار نظام في الانتاج يهيمن عليه في المقام الأول منتجون أفرادٌ ولكنه متحرر بطريقة ما من ملكية الارض ورأس المال الاحتكارية . أما في كتاب « إعطاء العمل حقه من المكافأة » *Labour Rewarded* (١٨٢٧) ، الذي كُتبَ ليكون إلى جانب أهدافه الاخرى جواباً على كتاب هودغسكين « دفاع عن العمل ضد دعاوى رأس المال » كما هو واضح ، فينتصب طومسون نصيراً لمذهب التعاون يدافع عنه في حرارة وايمان . إنه يضع ثقته ، مثل هودغسكين ، في الحركة

النقابية ؛ ولكن بينا كان هودغسكين قد اعتبر النقابات منظمات تقاتل قبل كل شيء لانتزاع الربح من ربّ العمل نجد طومسون يدعو هذه النقابات إلى أن تلعب دوراً قيادياً في إنشاء النظام التعاوني . إنه يحثّها على تكديس المخصصات والافادة منها لتملك الارض والمباني والآلات لتشغيل أعضائها العاطلين عن العمل ، أو لتشغيل اولئك الذين خُفّضت أجورهم . وهو يريد لهذه المنشآت النقابية التعاونية أن تنافس الصناعة الرأسمالية وان تطردها من السوق . بيد أنه يحرص أشد الحرص على تذكير قرائه بأن مثل هذا الصنيع لن يكون كافياً ، في ذاته ، لأقامة نظام عادل ، لأن نقابات العمال ستظل تدفع جزية على شكل رَيْع rent مقابل الارض والمباني المستأجرة ، أو فائدة على رأس المال المُقْتَرَض للحصول على هذه الأشياء ولتجهيزها بما تحتاج اليه من عُدّة . وهكذا فان الضرورة تقضي بأن تذهب النقابات إلى أبعد من ذلك ، فتنشئ نظاماً كاملاً من العيش في مشترَكات communities على النحو الذي رسمه أووين . ويبدو أن طومسون كان يتوقع ان يصبح العمال ، في ظل نظام كهذا ، شركاء في ملكية كامل الجهاز الضروري للعيش والانتاج التعاونيين ، وأن يذوى رأس المال في الايدي غير العاملة ، أو ان يفقد أهميته على الأقل ، ويصبح غير ذي تأثير . وفي كتابه « إعطاء العمل حقه من المكافأة » ألحّ على ضرورة صيرورة كل من العمال مثمِّراً في المنشآت التي تقيمها النقابات ، كما حث العمال في ما بعد على تثمير أموالهم في صندوق أووين المخصص لتمويل « قراه التعاونية » .

والواقع ان طومسون كان يفكر في كل ما كتبه بلغة العمل المباشر يقوم به المنتجون ، مدعوماً بأيما عون قد يشاء الاثرياء من الاووينيين أن يمدّوهم به : إنه لا يطلب إلى الحكومة ان تساعده على اخراج النظام الجديد إلى حيّز الوجود . فهو ينتسب إلى المدارس الفكرية التي تعتبر ان الحكومة هي المناصر الأول للنظام القديم الفاسد القاضي بالاحتكار الشخصيّ لوسائل

الانتاج . وهو يتكل قبل كل شيء على العمال في بحثه عن الوسائل المؤدية إلى تحريرهم . لقد كان ، في الحق ، أبرز من أسهمَ في وضع الصيغة العمالية الجديدة للاوونية ، هذه الصيغة التي ألفاها اووين قائمة لدن عودته من نيو هارموني . وإليه ، أكثر من اما رجل آخر ، يرجع الفضل في تحالف الحركة النقابية ومذهب التعاون الاووني ، ذلك التحالف الذي قدِّر له ان يهيمن على النشاط العمالي في السنوات التي عقبت قانون الاصلاح الصادر عام ١٨٣٢ ، مباشرةً . لقد كان سبّاقاً إلى دعوة نقابات العمال إلى ايقاع الهزيمة بالرأسماليينَ من طريق الانصراف إلى الانتاج التعاوني ، وإلى اقتراح الوسائل للافادة من الحركة التعاونية كأساس لأقامة مجتمع جديد مبنيّ على المبادئ الأوونية . ليس هذا فحسب ، بل إنه في كتابه « ارشادات عملية لانشاء المشتركات » *Practical Directions for the Establishment of Communities* (١٨٣٠) ، الذي أعِدّ للمؤتمر التعاوني الأووني ، قدّم مخططات مفصلة لتطوير النظام الأووني . ولقد كان ، أيضاً ، مدافعاً من أبرز المدافعين عن حقوق المرأة ، فطالبَ في رسالته « نداء موجّه من نصف الجنس البشري » *Appeal of One - Half of the Human Race* (١٨٢٥) بالمساواة الاقتصادية والسياسية الكاملة بين الجنسين .

وإني لأجد نفسي مضطراً ، ههنا ، إلى الاكتفاء بمجرد الأشارة إلى بعض المُسْهمين الآخرين في حركة الفكر الاووني والمناهض للرأسمالية . ولقد كان جون مينتر مورغان **John Minter Morgan** (١٧٨٢ — ١٨٥٤) أول من فَرَغ للاهتمام بمخططات اووين الموضوعة عام ١٨١٧ وأول من دعا ، في حماسة ، إلى تبنّيها ؛ إلا ان هذه الحماسة لم تحل بينه وبين رفض عداء اووين للدين . وإنما أتبعَ كتابَهُ « الصفّة العملية لمخطط مستر اووين » *The Practicability of Mr.Owen's Plan* (١٨١٩) برسالته الأبعد شهرةً « ثورة النحل » *The Revolt of the Bees*

(١٨٢٦) وبرسالته « هامبدين * في القرن التاسع عشر » *Hampden in the Nineteenth Century* (١٨٣٤) حيث جمع جمهرة كبيرة من الفكرات الاوونية والمناهضة للرأسمالية . وفي عام ١٨٢١ – ١٨٢٢ أصدر جورج ميودي **Mudie** ، وكان في الأصل طابعاً وصحافياً من أدنبره ، أول صحيفة أوونية تعاونية ، « الاقتصادي » *The Economist* ، كما أسس ، عام ١٨٢١ ، الجمعية الاوونية الأولى التي لم تكتف بالنهوض بحملة الدعاية الاوونية فحسب ، بل عَدَتْ ذلك إلى القيام بأول محاولة لأنشاء مشتَرَك **community** عماليّ مَصُوْغٍ وَفْق فكرات أووين . وهكذا انطلق عام ١٨٢١ اعضاء « جمعية ميودي الاقتصادية والتعاونية » ، وقد شكّل نواتها جماعةٌ من الطابعين اللندنيين ، ليحيوا حياة مشتركة ولينشئوا عدداً من المشروعات الصناعية على أساس تعاوني . وبعد إخفاق هذه التجربة ، بسبب من الحاجة إلى رأس المال في المقام الأول ، شارك ميودي في التجربة الأوونية في اوربيستون **Orbiston** . وحذا أدموندز **T. R. Edmonds** (١٨٠٣ – ١٨٨٩) في كتابه « علم الاقتصاد السياسي الاخلاقي العمليّ » *Practical, Moral and Political Economy* (١٨٢٨) حذْوَ اووين أيضاً ، ولكنه لم يتأسّ هودغسكين أو طومسون ، ذلك بأنه وجّه مناشدته ، قبل كل شيء ، إلى الاثرياء ليساعدوا على تطبيق الاشتراكية بانشاء المشتركات **communities** على اساس من المبادئ الاوونية . وكما سوف نرى في ما بعد فأن جون فرانسيس براي **Bray** – وكان مثل ميودي منضّد أحرف أوونيّ الهوى – طوّر تركيبَ **synthesis** طومسون في علم الاقتصاد المناهض للرأسمالية والمبادىءَ الاوونيةَ القائلةَ باشتراكية العيش تطويراً أبعَدَ في كتابه « مظالم العمل ووجوه إصلاحه » *Labour's Wrongs and Labour's Remedies* (١٨٣٨ –

---

* جون هامبدين (١٥٩٤ – ١٦٤٣) وطني انكليزي رفض أن يدفع الضريبة التي فرضها الملك تشارلز الاول على الثغور البحرية لحماية الشواطىء . (المعرب)

١٨٣٩) ، ولكن نشاطه في هذا الحقل يتعلق بفترة متأخرة عقبَتْ بلوغَ الحركة الاوونية الكبرى ، التي عرفها العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، نهايتها الطبيعية .

أنا لم أقل شيئاً في هذا الفصل عن الثورة الكبيرة الثانية ضد « العلم المظلم » (علم الاقتصاد) **dismal science** — أعني ثورة صموئيل تايلور كوليريدج **Coleridge** ، وروبرت ساوذاي **Southey** وغيرهما من النقاد المعادين للنظرية والتطبيق الرأسماليين الذين وضعتهم وجهة نظرهم في موقفٍ معارضٍ للاشتراكية على نحو لا يقلّ حدةً عن موقفهم المعارض لسياسة « دَعْه يعمل » *laissez - faire* الفرْدانية **individualist** .

ولقد تحدّث ساوذاي في كتابه « السير توماس مور أو أحاديث عن المجتمع » *Sir Thomas More, or, Colloquies on Society* (١٨٢٩) في عطف بالغٍ عن كثير من مظاهر الطوباوية الاوونية ، ووافق أووين من صميم فؤاده على رفضه ، كشيء « ضد اجتماعيّ » **anti - Social** ، الفكرةَ القائلةَ بأن المجتمع الصالح يمكن ان يُبْنَى على النشاطات الانانية يقوم بها أفراد متنافسون في البحث عن الغنى والثروة . وأكّد كوليريدج ، في فطنة فلسفية أعمق ، طَبَعيةَ التعاطف والتضامن البشريين ، ونادى بأشباعٍ عقول الناس بفكرة « دولة » تختلف عن الدولة الفعلية كبِنْيـة **structure** حكومية وتتجسّد فيها وحدة المجتمع في علاقاته الدنيوية . ولقد اعتبر كلٌّ من كوليريدج وساوذاي هذه « الدولةَ » العليا قسيمَ * **counterpart** الكنيسة العليا بوصفها اتحاداً روحياً بين المؤمنين ، وتصوّر التنظيمَ الصحيحَ للمجتمع إقامةَ توازنٍ بين القوى الدنيوية والقوى الدينية ، على ان تكون فكرةُ المسؤولية المشتركة عن رفاهية الشعب هي المبدأ الموحّد بين هذه القوى وتلك . بيد أن هذه الرومانتيكية المناهضة للرأسمالية قادتهما لا نحو الاشتراكية ولكن نحو « طريقة أبوية » **paternalism**

* القسيم : شطر الشيء المقسوم .

كان بينها وبين أبوية الحركة الاجتماعية المسيحية المتأخرة في أوروبة القارّية مَشابهُ كثيرة . وفي بريطانية العظمى انتقلت هذه الحركة ، بواسطة ف . د . موريس **F. D. Maurice** ، إلى الاشتراكيين المسيحيين . وكان موريس متأثراً أعمق التأثّر بكوليريدج ، وقد جُذِب إلى الحركة الاجتماعية المسيحية نتيجةً لسلطان هذا التأثر العميق في المقام الاول . ومع ذلك ، ففكرات كوليريدج وساوذاي لا محلّ لها في هذا الفصل لأن نقدهما الاجتماعي لم يوجّه ، في الاساس ، إلى اقتصاد « المدرسة المانتشيسترية » **Manchester School** الفاسد ، ولكنْ إلى مبادئها الاخلاقية السيئة ، ولأن هذا النقد لم يستحثّ خطاهما نحو الاشتراكية ولكنْ نحو تَوْق رومانتيكي إلى الماضي الذي لا سبيل إلى استرجاعه .

الفصل الحادي عشر

أووين ونقابات العمّال : ـ نهاية الأووينية

كان أعظمَ تغيّرٍ حدثَ في بريطانية العظمى خلال العقد الثالث من لقرن التاسع عشر ـ وإنما أعني أعظمَ من حيث الاثر في مشاعر العمال ـ هو نموّ النقابات . فحتّى سنة ١٨٢٤ كان النشاط النقابي العمالي محظوراً بحكم القانون العام وبحكم القوانين الخاصة المعروفة بقوانين التكتل **Combination Acts** والمصدّق عليها عام ١٧٩٩ وعام ١٨٠٠ كجزء من حركة القمع العامة التي أوحى بها نشوب الثورة الفرنسية وما أثارته من مخاوف . ثم كانت سنةُ ١٨٢٤ ، فنُسختْ هذه القوانين الخاصة ، وعُدّل القانون العام بقانون اقرّه البرلمان وأطلقَ به حرية تشكيل النقابات . وانما يرجع أعظم الفضل في ذلك إلى الجهود المشتركة التي بذلها جوزيف هيوم **Hume** داخلَ البرلمان ، وفرانسيس بلايس **Place** خارجَهُ ؛ وهكذا راحت نقابات العمال التي عملت من قبلُ في الخفاء تعمل الآن في العلَن ، وشُكّلت نقابات كثيرةٌ جديدة . وحتّى في الفترة التي حظّر القانون خلالها كل نشاط نقابي استطاعت النقابات ان تبقى على قيد الحياة،

بل ان تعمل في بعض الاحيان – وهو ما فعلته نقابات الصنّاع المدينيين الذين تقتضيهم حرفهم براعةً خاصة – على نحو علنيّ خالص . والواقع ان آفة الكبح كانت قد أضرّت أكثر ما أضرّت بعمال المعادن وعمال النسيج الذين عملوا ، في الأعم الاغلب ، خارج المدن المتحدة ، والذين لم يكن في ميسورهم ان يطمعوا في جعْل منظماتهم ذات اثر فعّال إلاّ إذا وُفّقوا إلى توسيع دائرة نشاطهم لتشمل مناطق مترامية الاطراف . وللحؤول دون قيام تكتلات عمالية كهذه ، وهي تكتلات اعتُبرت خطرةً بسبب من أعداد العمال الضخمة التي انطوت عليها ، التمس خصوم العمال العونَ ، مرةً تلْو مرةٍ ، من القانون ؛ ولكن حتى القانونُ لم يستطع ان يحول دون استمرار هذه التكتلات في العمل سراً . وفي عام ١٨٢٤ سَفَرَ عددٌ كبير من هذه التكتلات المُسْتَسِرّة كاشفاً النقاب عن وجهه ؛ وإذْ كانت الريح مواتية آنذاك فقد تعاقبت في البلاد موجةٌ من الاضرابات متلاحقة . وذُعر البرلمان ، فألغى قانون هيوم ، وفي عام ١٨٢٥ أقرّ مكانَهُ قانوناً جديداً ضيّقَ إلى حدٍّ بعيد من نطاق الحرية الممنوحة لنقابات العمال . بيد أن القانون الجديد لم يعاود النصّ على تحريم التكتلات تحريماً كاملاً ؛ ومردّ ذلك – جزئياً – إلى أنه كان ثمة شعور تحرري غلبَ على جمهرة من الناس الذين اعتبروا ذلك التحريم عملاً جائراً ، والذين رَجَوْا أن يدرك العمال ، بعد أن يُمْنَحوا حقاً محدوداً في التكتل ، أية نتائج ضئيلة سوف يحقّقها لهم التكتل ، في وجه « قوانين الاقتصاد السياسي » التي لا ترحم . لقد ذهبوا إلى القول بأن التحريم كان قد غدا عند العمال آمالاً باطلة في أن تُوَفّق النقابات إلى زيادة رواتبهم زيادةً محسوسة ، وبأن النقابات ، وقد رُدعت عن العمل من طريق العقوبات التي قضى قانون عام ١٨٢٥ بأنزالها بالذين يرتكبون ضروبَ العنف والترهيب على اختلافها ، خليقٌ بها ان تتعلم ، وشيكاً ، الاحجامَ عن إيذاء نفسها بالمقاومة التي لا طائل تحتها ، وأن تَقْصُر نشاطها على

ـانت الفكرات والمشروعات التعاونية تتطور تطوراً سريعاً ، كما رأينا من
ل ، على أيدي جورج ميودي **Mudie** ، والدكتور وليم كنـغ
رايتونيّ **Dr. William King of Brighton** ، وغيرهمـا من قـادة
أي العمالي ، وفي جملتهم كثيرٌ من العمال الذين لم نجمهم أيضاً خلال
ـملات التهييج الشعبي لتحقيق الاصلاح . وهذا اللّحْم **welding**
بين هاتين الحركتين بدا وكأنه يحمل في ثناياه آمالاً كباراً لطبقة عمالية
ت في النضال من أجل الاصلاح بدايةَ انهيار النظام القديم وإطلالةَ
ـلد تُطْلَقُ فيه حرية الطبقة العمالية لتكوّن مستقبلها بنفسها . والحق ان
ـوين ، في حملته الدعاوية المبكرة ، لم يذهب قط إلى ان على العمال
ـفسهم ان يلعبوا أيّ دور فعال في انشاء « القرى التعاونية » المقترحة . كان
ـ اتكل على الدولة ، أو على السلطات المكلفة تنفيذ « قانون اسعـاف
ـفقراء » أو على بعض الأفراد من المحسنين ومحبي الانسانية ، في إتاحة
ـفرصة للعمال لأظهار مقدرتهم على التحسّن في ظل أحوال معيشية أكثر
ـلاءمة ، وفي بيئة باعثة على السلوك الصالح ؛ وكان لمّا يبدأ ، أو
ـكَدْ ، في التفكير على أساس من تولّي العمال أمورَهم بأنفسهم . ولكنه
ـو نفسه كان قـد تعلّم شيئاً جديداً من تجربته الاميركية ؛ وخلال
ـغيبته في نيو هارموني كان عددٌ من قادة الرأي العمالي قد شرعوا يتساءلون
ـاذا يتعين عليهم ، إن كان نظام أووين صالحـاً ، ان لا يبادروا هم
ـنفسهم إلى إقامته من غير أن يتكلوا في ذلك على الدولة أو على الاثرياء
سواء بسواء . وحوالى النصف الاخير من العقد الثالث من القرن التاسع
عشر كانت العقيدة الأووينية ، مُعاداً تفسيرُها على هذا النحو ، قـد
ـشرعت تجتذب عدداً ضخماً من الأتباع العماليين ، وبخاصة في أوسـاط
ـاولئك العمال الذين انضووْا تحت راية النقابات المُعْتَقَة منذ قريب . وكان
جون دوهيرتي **Doherty** (في لانكشاير) الذي استهلّ نشاطه العام بتنظيم
غزّالي القطن في « نقابة الغزالين العامة الكبرى » (١٨٢٩) والذي تقدّم

في السنة التالية إلى وضع مخطط طموح لتشكيل اتحاد عام للنقابات ــ هذا الاتحاد الذي شُكّل فعلاً في السنة التي تلت تحت اسم « اتحاد النقابات القومي لحماية العمل » ــ أقول كان جون دوهيرتي أعظم شخصية بين زعماء الطبقة العمالية الجدد هؤلاء . وفي لندن نظّم صانع السفن جون غاست **Gast** « نقابة عمال العاصمة » **Metropolitan Trades Union**، ولعب وليم لوفيت **Lovett** دوراً فعالاً في جَمْع شمل الفئات النقابية والتعاونية وفي إشرابها الفكرات الاووينية . ووجد اووين نفسَهُ ، لدنْ عودته ، مدعواً من اوساط كثيرة إلى تزعّم هذه الحركات العمالية الناشئة وإلى قيادتها في سُبُل الاشتراكية التعاونية . وانتشرت الحركة في سرعة خلال النضال من اجل الاصلاح ؛ حتى إذا أقرّ قانون الاصلاح عام ١٨٣٢ ووجدت الطبقات العمالية التي لعبت دوراً كبيراً في النضال أنها لا تزال محرومةً من حقّ الاقتراع وأنها تواجه نظاماً سياسياً جديداً يهيمن عليه سادتُها الرأسماليون ، نَمَتْ الحركتان النقابية والتعاونية بأسرع مما نَمتا في أيّ وقت مضى . لقد تحوّل العمال ، بعد ان خابت آمالهم السياسية ، إلى النشاط الاقتصادي بوصفه وسيلةً للدفاع ضد سادة الدولة الجدد ؛ وانتشرت فكرة انشاء « نقابة عامة » للطبقة العمالية برمّتها انتشاراً سريعاً . وعكف اووين ، يلحّ عليه في ذلك مريدوه وحواريوه ، على العمل لاقناع النقابات بفكرته . فوجّه نداء إلى « برلمان » نقابة البنائين الكبيرة التي انشئت قبل ذلك بقليل داعياً إياه إلى توحيد حرَف البناء كلها تحت راية زعامة واحدة ، وحثّهُ على وضع مخططات تمكّنه من تولّي صناعة البناء بكاملها من طريق انشاء نقابة قومية كبيرة للبنّائين تحلّ محل المقاولين المستقلين .

وفي غضون ذلك ، وفي سلسلة من المؤتمرات التعاونية المنعقدة عام ١٨٣٤ ، وُضعت مشروعات ضخمة لانشاء انتاج تعاوني وتجارة تعاونية كخطوة أولى نحو إقامة النظام التعاوني على نحو كامل غير منقوص . وفي

تزويد أعضائها ، الذين أقعدهم العجز أو المرض أو أدركتهم البطالة ، ببعض المساعدات التضامنية — وهي نشاطات اعتبروها غير مؤذية ، بل اعتبروها مفيدة .

ولكن الذي حدث كان شيئاً غير هذا . ذلك بأن الازدهار التجاري الذي كان يستعيد عافيته عام ١٨٢٤ ما لبث أن بلغ نهايته بالانغماس الذي شاع سنة ١٨٢٥ في المضاربة ، ثم بالازمة الاقتصادية . فقد شهدت البلاد ، بعد أن بدأ طور الفتور والكساد ، اضرابات متعددة موجّهة ضد خفض الأجور ؛ وفي الكثرة الكبيرة من هذه الأضرابات تلقّت نقابات العمال ضربات قاسية . ولكن الحركة لم تُخْنَق ، على الرغم من ان بعض النقابات — وبخاصة في صناعة الصوف في يوركشاير — أكرهت على العودة للعمل في الخفاء . وحتى خلال سنوات الفتور والكساد استأنفت الحركة النقابية نموّها ، بعد أن حاولت الجماعات المحلية ان تشكّل تكتلات أوسع هدفت أولاً إلى مقاومة مزيد من خفض الاجور ثم إلى استرداد بعض ما كان قد فُقد . وفي الوقت نفسه بدأ تأثير هودغسكين وطومسون وغيرهما من واضعي النظريات الاقتصادية العاطفين على العمال يتجلّى ويُستَشْعر على نحو واضح . كان طومسون ، بخاصة ، يحرّض العمال على ان يَصْبُوا إلى غايات أسمى ، وأن يردّوا على اغلاق ارباب العمل لمنشآتهم lock - out ومحاولاتهم خفضَ الاجور بأنشاء جمعيات إنتاج تعاونية يستخدمون فيها أعضاء جماعاتهم أنفسهم ، ويهدّدون بها ارباب العمل بفقدان صناعاتهم ، وكان يحثّهم فوق ذلك كله على ان يتطلعوا إلى نظام اجتماعي جديد تنتقل فيه أزمّة الصناعة إلى أيدي العمال .

والواقع أن هذه التطورات التي طرأت على التنظيم النقابي والسياسة النقابية استمرت خلال السنوات التي رُكّز فيها اهتمام الرأي العام أكثر ما رُكّز على النضال من أجل الاصلاح البرلماني . وفي الوقت نفسه

هذه المرحلة انصرف اووين نفسُهُ إلى العمل لكي يُظْهر ، على نحو تجريبيّ ، فعّالية « نظرية العمل كمعيار للقيمة » ، تلك النظرية التي كان قد أعلنها عام ١٨٢١ في كتابه « تقرير إلى إقليم لانارك » *Report to the County of Lanark* . والواقع أن فكرة « مراكز استبدال العمل » **labour exchanges** التي يقصد اليها الصُنّاع العاملون في مختلف المهن ليستبدلوا منتجاتهم على نحو مباشرٍ من غير ما حاجة إلى أرباب عمل أو إلى وسطاء ، أقول ان هذه الفكرة كانت قد اختُبِرت في بضع تجارب ذات نطاق ضيق قبل أن يتلقّفها اووين وينهض بتنفيذها عملياً ؛ بل إن إنشاء أمثال هذه المراكز كان ضمن مهامّ بعض الجمعيات التعاونية التي أسّست في سنوات العقد الثالث من القرن التاسع عشر . ولكن اووين انصرف الآن إلى العمل على نطاق أوسع بأنشاء « مركز قوميّ لاستبدال العمل » تُتبادل فيه منتجاتُ مختلفِ المهن المنتظمة في « جمعيات المنتجين التعاونية » بقيَم تُحدّد على أساس من « زمن العمل » **labour time** الذي احتاج اليه إنتاجها . وإنما أنشأ اووين مركزه الاستبدالي في لندن ، ولكن مراكز مماثلة انشئت أيضاً في برمينغهام وليفربول وغلاسكو ؛ وطوال فترة من الزمن أجرْيت تجارة ناشطةٌ بـ « اوراق العمل النقدية » التي اصدرتها مراكز استبدال العمل لتحلّ محلّ العملة الرسمية . وشهدت هذه الفترة نمواً عاجلاً « لجمعيات المنتجين التعاونية » **Producers' Co-operative Societies** التي أسسها في الأعم الاغلب عمال كانوا في نزاع مع مستخدِميهم حول الاجور وشروط العمل ، فهم يحاولون التخلّص من ارباب العمل – أو إلزامهم على الاقل بقبول شروطهم – من طريق تنظيم انتاجهم الخاص وتسويقه **marketing** . ليس هذا فحسب ، بل لقد انشئت أيضاً مخازن تعاونية متعددة تاجرت ، من ناحية ، بمنتجات جمعيات المنتجين التعاونيين هذه ، وتاجرت من ناحية ثانية بسلعٍ منتجة وفق شروط العمل الرأسمالية ولكنها حاولت أن تعيد بيعها بأسعار تخفّض أرباح التوزيع وتكفلُ في

الوقت نفسه فائضاً يمكن اصطناعه في تغذية الصندوق المخصص لتطوير النظام التعاوني ودفعه في معارج التقدم . بل ان بعض هذه المخازن ، اصطنعت وسيلة « الربح على المشتريات » – التي كثيراً ما وُصفت بأنها اختراع ابتدعه روّاد روتشدايل التعاونيون **Rochdale Pioneers** عام ١٨٤٤ – ولكن معظمها لم تعمد إلى ركْم الفوائض **surpluses** وتكديسها إلاّ ابتغاء القيام بتجاربِ اجتماعية أبعد طموحاً . وكانت صحيفة الدكتور كنغ ، « التعاوني » ، *The Co-operator* البرايتونية قد احتجبت عام ١٨٣٠ ، ولكن عدداً من الصحف الجديدة سرعان ما انشئ للدعوة للفكرات التعاونية والدفاع عنها .

ومن هذه الدعاية كلها نشأت في عام ١٨٣٣ محاولةٌ أشد طموحاً من جميع المحاولات السابقة رَمتْ إلى خلْق « اتحاد عمال عامّ » لم يُرَد به ان يخوض المعركة يومياً دفاعاً عن العمال فحسب بل أن يصبح اداة للتعجيل في وضع النظام الاجتماعي التعاوني الجديد موضع التنفيذ . ففي مؤتمر عام ١٨٣٣ التعاوني الذي شهده مندوبون عن خليط من الجمعيات التعاونية ، ونقابات العمال ، وهيئات الدعاية الاووينية قدّم اووين بنفسه خطة لانشاء « اتحاد قومي اخلاقي كبير للطبقات المنتجة » ، كان من المفروض في النظام الاجتماعي الجديد أن يُقام من خلالها دفعةً واحدةً وذلك بالرفض السلميّ الاجماعي لمواصلة الانتاج في ظل النظام الرأسمالي . ولكن شيئاً مختلفاً جداً عما تصوّره اووين نشأ عن « اتحاده القومي الاخلاقي الكبير » المقترَح . ذلك بأن محاولات دوهيرتي **Doherty** وغاست **Gast** لخلْق « اتحاد عام » كانت قد أتبِعت بمحاولات مماثلة في كل مكان . كان اتحاد عام قد انشئ في يوركشاير مُركِّزاً حول صناعات الملابس ، وكان الدعاة من منظمة دوهيرتي اللانكاشارية ومن اليوركشايريين يطوّفون في البلاد محاولين انشاء جمعيات اقليمية مشرعة الأبواب لجميع الحِرَف والصناعات . ومن هذه الجهود نشأ ، في مطلع عام ١٨٣٤ ،

« اتحاد النقابات القومي الكبير » ، وهو محاولة طَموحٌ لتكتيل قوى العمل كلها للقيام بهجوم مباشر على النظام الرأسمالي ؛ وفي الوقت نفسه ، في المناطق الشمالية الصناعية ، شنّت « جمعية الإحياء القوميّ » **Society for National Regeneration** ، التي أسسها دوهيرتي بتأييد من اووين وجون فيلدن **Fielden** ، حملةَ إثارة شعبية لجعل ساعات العمل اليومي ثمانياً من طريق رفضٍ إجماعيٍّ لمواصلة الشغل بعد ذلك الحد .

وتردّد أووين نفسُهُ في اتخاذ موقف جازم من بعض هذه التطورات . فقد آمنَ من ناحية ، بأمكان إقرار نظامه التعاونيّ على نحو مباشر ، ودفعةً واحدة ، من طريق مطالبةٍ عماليّةٍ موحّدة يدعمها ذوو الارادة الحسنة من أبناء الطبقات الأخرى ؛ ولكنه كان من ناحية ثانية يكره أشد الكره فكرة الحرب بين الطبقات . لقد آمن اووين بأن ارباب الأعمال أنفسهم ، أو الجزء الأفضل منهم ، يمكن أن يُغْرَوْا — إذا شُرِح نظامه الاجتماعي الجديد لهم شرحاً واضحاً — بالقبول وبالمشاركة في القضاء على طبقتهم نفسِها ، وعلى النظام التنافسيّ الذي يعيشون بفضله . لقد شارك سان سيمون في نزعته إلى التفكير بـ « الطبقات الكادحة » **the industrious classes** — وهو تعبير من تعابيره الأثيرة لديْه ، ويقابل تعبير « الصناعيين » *les industriels* عند سان سيمون — بوصفها عنصراً مُفْرَداً في المجتمع يقف بحكم الطبع موقفاً معارضاً لجماعة « اللامنتجين » **non-producers** ، عنصراً مستعداً للاصغاء — على عكس « اللامنتجين » الذين يُعوزهم هذا الاستعداد في الأعم الأغلب — للنداءات التي تدعوهم إلى تعديل سلوكهم ليصبح عاقلاً ومنسجماً مع الصالح العام .

وهكذا بينا كان اووين يُعلن ، بروح « مسيحٍ » **Messiah** مخلّصٍ ، وَشْكَ انبثاق فجر « العالم الاخلاقي الجديد » ، على أساسٍ من الرضا والاتفاق بين جميع الناس الصالحين ، كان كثير من أتباعه في نقابات العمال يسعون إلى تحقيق الغايات نفسها من طريق الحرب الطبقية .

فقد كتب جي . إي . سميث **J. E. Smith** – محرر صحيفة اووين ، « الأزمة » *The Crisis* ، وقد ظل ينهض بعبء تحريرها حتى أقصي عنه بسبب من نزوعه إلى الحرب الطبقية ومن معارضته لدعاية اووين الدينية– اقول كتب سميث هذا في صحيفة « الازمة » وفي صحيفة جايمس موريسون « الرائد » *The Pioneer* ، وهي لسان حال نقابة البنائين ، سلسلة من المقالات انطوت على بَسْط لاذعٍ لمذهب الحرب الطبقية . *

والواقع أن أووين ، برغم انه كان صاحب الفضل الأكبر في إخراج « اتحاد النقابات القومي الكبير » إلى حيز الوجود ، لم يكن في بادئ الأمر عضواً في مجلس الاتحاد التنفيذي ،بل لم يكن مجرد عضوٍ عاديّ في الاتحاد نفسه ، وقد راقب هذه التطورات بعقل تغلب عليه الحيرة والتردد . وفي غضون ذلك كان ارباب العمل ورجال الحكومة قد تنبهوا للخطر فاذا بالأضرابات التي اكتفى العمال في بعضها بالمطالبة بأجور أعلى وأحوال أفضل ولكن التي ذهبوا في بعضها الآخر إلى المطالبة باستقالة ارباب العمل وإقامة النظام التعاوني الجديد في الحال ، تُقابَل باغلاق ارباب العمل مصانعهم ورفضهم استخدام أيّ عامل جديد لا يوقع على «وثيقة» يتخلّى بها عن عضوية « نقابة العمال » . ففي « حملة تسريح ديربي » **Derby Turn-out** الشهيرة عام ١٨٣٣ – ١٨٣٤ ، هذه الحملة التي بدأت حتى قبل إنشاء « اتحاد النقابات القومي الكبير » انشاءً كاملاً ، نهج ارباب العمل هذا النهج ؛ وحاول العمال ، وقد سُرِّحوا من العمل ، أن يثأروا لأنفسهم بأنشاء مصانع تعاونية خاصة بهم . وفي يوركشاير وبعض المواطن الاخرى لجأ ارباب العمل تدعمهم بل تحرّضهم حكومة الأحرار لجوءاً واسعاً إلى

---

* هذا اذا كان هو ، فعلا ، كاتب تلك المقالات المذيلة في صحيفة « الرائد » *The Pioneer* بتوقيع « سينيكس » **Senex** – وذلك شيء مشكوك فيه . وأياً ما كان فقد اعتبر أووين مقالاته المنشورة في صحيفة « الازمة » *The Crisis* شيئاً غير مستحب بسبب من نزعتها الى اثارة البغضاء ضد ارباب العمل .

تسريح العمال ومقاطعة المنضوين تحت لواء النقابات . وكان « اتحاد النقابات القومي الكبير » والنقابات الأخرى المرتبطة به ارتباطاً غير مُحْكَم تمنح العمال عضويتها في اعداد كبيرة وبسرعة بالغة جعلتها عاجزة عن اصطناع اي ما ضرب من النظام في ترتيباتها . حتى إذا تضاعف عدد العمال المسرحين وعنُفتْ مقاومة ارباب العمل اضطرت النقابات إلى تبديد أموالها الضئيلة تبديداً سريعاً في إعالة العمال المضربين أو المسرّحين وفي محاولة تنظيم الانتاج التعاوني . وسرعان ما شاركت الحكومةُ ايجابياً في محاولة كبح النقابات ، سواء بتشجيع ارباب العمل الذين كانوا قد رفضوا استخدام النقابيين أو بحثّ القضاة على ان يكونوا يقظين في قمع المؤامرات الخطرة . ففي ذلك العهد كان مألوفاً أن تحتفظ نقابات العمال أعضاءها الجدد يمين السرّية ؛ وهو صنيعٌ كان ، من ناحية ، ارثاً من الفترة التي سبقت عام ١٨٢٤ حين كانت اشكال التكتل العمالي كلها تُعتبر مؤامرات إجرامية ؛ وكان ، من ناحية ثانية ، جواباً على محاولات أرباب العمل مقاطعةَ جميع العمال المعروف انهم ينتسبون إلى نقابة من النقابات . وليس ثمة حاجة إلى أن نروي ههنا قصة شهداء طولبادل **Tolpuddle Martyrs** — وهم العمال الدورتشيستريون الستة الذين حوكموا عام ١٨٣٤ وحُكم عليهم بالنفي بتهمة تحليفهم زملاء لهم يميناً غير مشروعة في سياق محاولتهم انشاء «جمعية العمال الزراعيين التضامنية» **Friendly Society of Agricultural Labourers** كشعبة من « اتحاد النقابات القومي الكبير » . وليس من ريب في أن هذا الحكم الوحشي لعب دوراً كبيراً في التعجيل بالقضاء على الحركة . وعلى الرغم من ان اووين — الذي كان حتى ذلك الحين مجرد نصير « لاتحاد النقابات القومي الكبير » لا يتولى فيه أيّ منصب رسمي — قد انضم إلى هذا الاتحاد وأمسى رئيسه جواباً على الحملات التي وُجِهت اليه ، وعلى الرغم من أنه حثّ مجلسه التنفيذي على الالحاح على جميع الهيئات المنضوية تحت لوائه في ضرورة المبادرة في الحال إلى الغاء كل شكل من أشكال

تحليف اليمين أو إقامة حفلات الانتساب السرية ، فقد كان في الاحكام التي صدرت على العمال الدورتشيستريين ما شجع ارباب العمل على الامعان في مقاطعتهم النقابيين . وألقـي الرعب في قلوب كثير من العمال الـذين كانوا قد انضموا إلى الاتحاد ؛ فلم تكد تطلّ الشهور الاخيرة من عـام ١٨٣٤ حتى كانت مخططات « اتحاد النقابات القومي الكبير » الطموحةُ قد مُنيت بأخفاق ذريع ، وحتى كان « الاتحاد » نفسه قد قُضِي عليـه عملياً . لقد صمدت بعض شُعَبه ليس غير ، وكان معظم هذه الشعب جمعياتٍ محلّية تضم عمالاً يشتغلون في بعض الصناعات التي تقتضي مهارة ما ، جمعياتٍ وُجِدت كثرتُها الكاثرةُ قبل انشاء « اتحاد النقابات القومي الكبير » وقبل ان تكون ثمـة ايما فكرة تهدف إلى اصطناع الحركة النقابية وسيلةً لقلب النظام الرأسمالي على نحو مفاجئ وكامل .

وهكذا خُتِمت فترة الهيمنة الاووينية الوجيزة على شؤون الطبقة العمالية البريطانية . ولقد كانت ، من نواحٍ متعددة ، حدثاً استثنائياً حقاً . وإنه لمن المتعذر علينا ان نقرّر إلى أيّ مدى اعتنقت نقابات العمال المـذهب الأوويني . والواقع ان أووين لم يخلق الاتجاه المؤدي إلى إنشاء « اتحـادية النقابات » الشاملة نصف الثورية التي لمع نجمها ثم أفل بظهور « اتحـاد النقابات القومي الكبير » وسقوطه على نحو سريع . كل ما فعله هو أنـه وحّد ما بين عددٍ من الحركات التي كانت قد ظهرت إلى حيّز الوجود من غير ما استعانة بجهوده ، وجمع شملها طوال فترة قصيرة ليس غير ، وعلى نحو لم يكن كاملاً في أي وقت من الاوقات . لقد هيمن « اتحـاد النقابات القومي الكبير » ، أو حاول أن يهيمن ، على نقابات العمال العامة التي انشأها دوهيرتي في لانكاشاير ومناطق صناعة النسيج في أواسط البلاد والتي انشأتها في يوركشاير « نقابة عمال المنسوجات الليدزيين » **Leeds Clothiers' Union** السرية ؛ وعلى الاتحادات القومية التي كان البناؤون والخزافون وعدد من الجماعات الاخرى يحاولون انشاءها ؛ وعلى جمهرة من

الجمعيات المحلية ، القديمة والجديدة ، التي كانت غير مرتبطة بأي من هذه الهيئات . ولقد أبى اليوركشايريون ، والبناؤون ، وعددٌ من النقابات الكبيرة الأخرى ، بعد أن ساعدوا على تشكيل « الاتحاد القومي الكبير » ، أن يذوبوا فيه ذوباناً تضيع معه شخصيتهم ، فكان ارتباطهم به غيرَ وثيق وغير محدّد المعالم . والواقع انه لم يكن واضحاً أيّ النقابات كانت منتسبةً اليه وأيّها كانت غير منتسبة اليه ؛ وفي غمرة من النضال الموصول الذي خاض الاتحاد غماره منذ ولادته لم تُتحْ له اية فرصة لتنسيق نشاطات الهيئات المنتسبة اليه أو لتنظيم أعماله على أسس مطّردة ثابتة .

ليس هذا فحسب ، بل ان أهدافه المباشرة لم تكن واضحةَ المعالم محدّدة السّمات أكثر مما كان تكوينه . فقد راح اووين يتنبأ بسقوط النظام الاجتماعي اللاأخلاقي القديم وببزوغ فجر النظام الجديد في مدى اشهر معدودات ليس غير ، متوقعاً في ما يبدو ان تتقبّل الطبقات الرأسمالية انهيارها الذاتي نتيجةً لرفض العمال الاستمرار في العمل لمصلحتها ؛ ولكنه شجب في الوقت نفسه كل دعوة إلى العنف أو إلى اثارة البغضاء أو إلى شنّ الحرب الطبقية . وكان بعض الزعماء النقابيين — من مثل دوهيرتي زعيم غزّالي القطن وجايمس موريسون زعيم نقابة البنائين — اووينيين بكل ما في الكلمة من معنى ، شاركوه آماله من غير ريب ، برغم انهم لم يكونوا على مثل يقينه من ان أرباب العمل لا بدّ ان يستجيبوا آخر الامر لنداء الدعوة الاووينية . ولكن كثرة الزعماء النقابيين استهدفوا ، في أغلب الظن ، مجردَ تكوين اتحاد للنقابات واسع وقادر على رفع اجور العمال وتحسين أحوالهم من طريق الجهد المشترك أكثر مما استهدفوا تحقيق عهد العدالة والسعادة الشاملتين بعمل حاسم واحد . وكانت فكرة « الاضراب العام » **general strike** أو « العطلة القومية الكبرى » **Grand National Holiday** قد اقترِحت في الواقع من قِبل وليم بينباو **Benbow** منذ عام ١٨٣١ على الاقل ثم شُرحت شرحاً وافياً في

كراسة له وَسَمها بالاسم الثاني ونشرها في أوائل عام ١٨٣٢ . وجائز ان يكون نداء بينباو ، الداعي في المقام الأول إلى الاضراب السياسي ، قد أثّر في الرأي العام النقابي ، وليس من ريب في انه راق للمستائين من زعماء « الاتحاد القومي للطبقات العاملة » **National Union of the Working Classes** الذي كان قد وقف إلى جانب الجناح الايسر من الحركة المطالبة بضرورة القيام بأصلاح جذريّ . والواقع أن هنري هيذيرينغتون **Hetherington** ، الذي كان واحداً من زعماء هذه الجماعة البارزين ، رحّب في صحيفته « بورمانز غارديان » *Poor Man's Guardian* بمؤتمر اتحاد النقابات القومي الكبير بوصفه أصحّ تمثيلاً للشعب ، إلى حد بعيد ، من البرلمان المُصلَح ، ودعا النقابات إلى ان تكون هي السباقة إلى شن حملة صليبية مستأنفَة لإقرار حق الاقتراع الشامل ولأقامة نظام اقتصادي جديد مبنيّ على التعاون **Co-operation** . ولكن المسألة كلها كانت حركة جماهيرية غير متبلورة باعثها الاستياء الاقتصادي والسياسي أكثر مما كانت حملة موجهة على نحو واعٍ إلى هدفٍ محدّد .

ولم يكد اووين يرى إلى النقابات تواجه هزيمة محتومة حتى سارع إلى انتهاج سبيل جديد يُبلغه غاياته . فبعد محاولة مخفقة لنقض الأحكام ضد « عمال طولبادل » اعلن فجأةً حلّ « اتحاد النقابات القومي الكبير » وارتدّ إلى محاولاته لأثارة النشاط التعاوني ، ولإنجاح مشروعات « قراه التعاونية » بوسائل أقلّ طموحاً وتحدّياً . ومكانَ « اتحاد النقابات القومي الكبير » أعلن إنشاء « اتحاد بريطاني وأجنبي للصناعة والانسانية والمعرفة » **British and Foreign Consolidated Association of Industry, Humanity and Knowledge** كان في الواقع مجرد استمرار ، أو أكثر بعض الشيء لسلسلة المؤتمرات التعاونية التي كانت قد استهلّت عام ١٨٣١ . وسرعان ما استعيض

عن هذا الاسم باسمٍ جديد هو « الاتحاد القومي للطبقات الـكادحة » National Union of the Industrious Classes ؛ ومنذ ذلك الحين طرأت على اسم المنظمة الاووينية المركزية تغييرات اخرى كثيرة . وشيئاً بعد شيء حلّت « المستعمرات الوطنية » Home Colonies محلّ « القرى التعاونية » ؛ وإذ تعاظم العنصر الدينيّ في الأووينية بعـد أن ضعُفَ نفوذها الصناعي فقد أصبحت المنظمة المركزية تُعْرَف بـ « جمعية المتدينين العقلانيين » Society of Rational Religionists أو ، على نحو أكثر اختصاراً ، بـ « الجمعية العقلانية » Rational Society . ولقد ظل أتباعها يُعرفون في كثير من الاحيان بـ « الاشتراكيين » ثم تبنّوْا في عام ١٨٤١ ، كما رأينا ، هذا الاسم رسمياً .

وبعد عام ١٨٣٤ لم تعد الاووينية حركة جماهيرية البتة ، ولم تعـد لأووين نفسِه أيّ صلة بنقابات العمال . ولكن نفوذه لم يتلاشَ بأيـة حال . فقد بقيت هناك جمعيات اووينية ، فروع من « الجمعية العقلانية » ، في عدد من المواطن كبير ، وجمعياتٌ تعاونية واقعة إلى حدّ قليل أو كثير تحت النفوذ الأوويني . وفوق هذا ، استأنف الاووينيون جهودهم لتنظيم « مشترَك » community تعـاوني نموذجي ، وانهمكوا في جمـع التبرعات ، الصغيرة والكبيرة ، لهذا الغرض . أما أووين نفسه فقد نظّم أتباعه الاكثر غنىً في « جمعية استعمار وطني » Home Colonisation Society بينا راحت « الجمعية العقلانية » تجمع « البنسات » من المسهمين العماليين . وفي عام ١٨٣٩ تُوّجت هذه الجهود بأنشاء « هارموني هول » Harmony Hall ، أو « كوينوود » Queenwood في إيست تايثرلي East Tytherly في هامشاير Hampshire ، التي أوصدت أبوابها آخر الامر عام ١٨٤٦ ، كما رأينا ، بعد نزاعات حادّة مكرورة نشأت بين اشتراكيي « الجمعية العقلانية » العماليين وبين مؤيدي أووين الأثرياء . كانت وجهات النظر متنافرة . فقد طالبت الجماعةُ العمالية بأن تدار

« كوينوود » كما تُدار ديموقراطيةً كاملة ، وبأن يقوم جميع نُزلائها بقسطهم من العمل الضروري لاستمرارها . في حين أصرّ المموّلون الذين قدّموا جزءاً كبيراً من رأس المال على ان تكون لهم سيطرةٌ ما على الادارة، ودبّ الخلاف بين الامناء الذين كانوا قد عيّنوهم بالاتفاق مع اووين وبين « الجمعية العقلانية » . وكان بين النزلاء عمالٌ وجّهتهم فروع الجمعية إلى هناك ، ولكنْ كان بينهم أيضاً مناصرون من أبناء الطبقة الوسطى كانوا مستعدين لأن يدفعوا نفقات مأكلهم ومأواهم ، ولكنهم غير مستعدين لأن يقوموا بالعمل اليدوي . وهكذا كان لا بدّ من استئجار بعض العمال الخارجيين للقيام بالأعمال المطلوبة من الاعضاء العاملين ، فكان في هذا ما أضاف الى متاعب المشترَك متاعب جديدة . وأخيراً أوصد الأمناء أبواب « كوينوود » نهائياً ، وطردوا الحاكم الذي كانت « الجمعية العقلانية » قد عيّنته لتنظيمها على أساس ديموقراطي .

وهكذا انتهت بكارثةٍ محاولةُ اووين الثانية إلى إنشاء مشترَكٍ تعاوني . ولكن الاووينيين ، بعد عام ١٨٣٤ ، قاموا بأشياء أخرى كثيرة غير جمعهم المال لهذه المغامرة . لقد وجّهوا ، بخاصة ، جماعةً من « المُرْسلين » طوّفوا في البلاد من اقصاها إلى أقصاها للتبشير بـ « الدين العقلاني » **Rational Religion** الذي كان في الواقع دِيْن إنسانيةٍ دنيويّ مجرّدٍ من أيّ ضرب من ضروب المعتقدات اللاهوتية . ولقد ذاب هذا الدين ، تدريجياً ، في الحركات الدنيوية المتأخرة الّتي قادها جورج يعقوب هوليبوك **Holyoake** وتشارلز برادلاف **Bradlaugh** . وكان « الاشتراكيون » ذوي نشاط بالغٍ ، أيضاً ، في الحقل التربويّ ، فأسسوا المدارس للاطفال كما أسسوا « قاعات للعلم » و « مؤسسات اجتماعية » شهدت حركة ناشطة في حقليْ التعليم والمحاضرة . لقد واصلوا إنشاء الجمعيات التعاونية المحلية حيثما استطاعوا ، وفي جملتها « جمعية روّاد روتشدايل » **Rochdale Pioneers' Society** التي كانت نقطة انطلاق

الحركة التعاونية العصرية . اضف إلى هذا أن فكراتهم لم تفقد تاثيرها في الحركة النقابية . وحين أجريت المحاولة التالية ، عام ١٨٤٥ ، لانشاء اتحاد نقابات عام — « الاتحاد القومي لنقابات العمال » — استؤنفت مشاريع الانتاج التعاوني القديمة . ليس هذا فحسب ، بل لقد استهلت في الوقت نفسه تقريباً ، في ليدز **Leeds** وعدد من المواطن الاخرى ، « حركة إعتاقية » **movement « Redemptionist »** مدينة للاووينية بشيء كثير . ولقد تأثرت هذه الحركة أيضاً بنظريات جون فرانسيس براي **Bray** الذي كان يدعو إلى الحل نفسه في كتابه « مظالم العمل ووجوه إصلاحه » (١٨٣٩) وفي كثير من المحاضرات التي ألقاها على الهيئات العمالية في ليدز وما حولها . لقد كانت حركة « إعتاق العمل » محاولة إلى الجمع بين الفكرة التي تقوم عليها جمعيات التضامن والتآخي **friendly societies** وبين الفكرات التعاونية . فقد كان كل عضو في احدى « الجمعيات الاعتاقية » يسأل دفع بنس واحد كل اسبوع ابتغاء تكوين رأسمال للجمعية ، على أن تصطنع الاموال المجموعة على هذا النحو في انشاء المزارع والمصانع التعاونية والمستوطنات القروية الكاملة تحت إشراف الجمعية ، وعلى ان ينال المسهمون نصيباً من الربح لقاء أموالهم المثمرة . ولقد أنشأت جمعية ليدز ، في الواقع ، مستعمرة في جنوبي ويلز عاشت بضع سنين ؛ وكانت ثمة مغامرات اخرى على نطاق أضيق . ولكن الحركة لفظت أنفاسها ، تدريجياً ، في العقد السادس من القرن التاسع عشر .

وانتهت الأووينية في أطوارها الختامية إلى أن تكون ، على نحو واضح ، أقل « اشتراكية » بكثير ، بأي معنى عادي للكلمة ، مما كانت يوم بلغ نفوذها على الطبقات العمالية ذروته . والحق ان اشهر ممثليها المتأخرين ، هوليبوك **Holyoake** ، الذي عمر إلى ما بعد انقضاء القرن التاسع عشر ، عبر عن كراهية بالغة للاشتراكية التي نشأت في بريطانية العظمى في العقد التاسع من القرن التاسع عشر . إن « الاشتراكية » الاووينية لم

تُتَصوّر في ايما يوم من الأيام على أساس من تدخل الدولة أو من العمل السياسي قبل كل شيء . لقد كانت ، في جوهرها ، شكلاً من أشكال المذهب التعاوني يصبو إلى ضرب من اشتّراكية العيش كان من المفروض أن يتمّ من طريق العمل الطوعي يقوم به المؤمنون بها ، لا من طريق التشريع . وإنما كانت ، من هذه الناحية ، شديدة الشبه باشتّراكية فورييه ، ومختلفة كل الاختلاف عن اشتّراكية السان سيمونيين .

ولقد استمرت هاتان النزعتان المتضاربتان حتّى الآن ، فقادت احداهما إما إلى « الشيوعية الفوضوية » **Anarchist - Communism** وإما إلى المذهب النقابي (السنديكالية) **Syndicalism** وإما إلى اشكال التعاون الحديثة « كدولة ضمن الدولة » ؛ وقادت الثانيةُ إما إلى الشيوعية الماركسية **Marxian Communism** وإما إلى مذاهب « الاشتّراكية الديموقراطية » الحديثة على اختلافها .

الفصل الثاني عشر

جون فرانسيس براي

من الحقائق اللافتة للنظر أن الكتاب الذي يعالج أحسنَ ما تكون المعالجةُ التركيبيةُ المذهبَ الاوويني والمذاهبَ الاقتصادية البريطانية المناهضة للرأسمالية ، هذه المذاهب التي وصفْنا في فصل سابق ، إنما وضعه في العقد الرابع من القرن التاسع عشر رجل نصفُ اميركي هو جون فرانسيس براي Bray (١٨٠٩ – ١٨٩٥) . ولد براي في مدينة واشنطون من أب انكليزي – ممثلٍ مسرحيٍّ كان قد هاجر إلى الولايات المتحدة – وأمٍّ أميركية ، وفي عام ١٨٢٢ وفدَ به أبوه على انكلترة . واستقرت الأسرة في ليدز ، وأمسى براي منضّد أحرف . ويبدو أنه بدأ صلته الفعالة بالحركة العمالية في عام ١٨٣٥ ، وأنه كان مُشبعاً حتى في ذلك الحين بفكراته الأساسية . وإنما ظهر أول أثر كتابيّ له معروفٍ في صحيفة « ليدز تايمس » *Leeds Times* الممعنة في الراديكالية خلال تلك السنة والسنة التي تلتها . وفي عام ١٨٣٧ اختير خازناً لـ « جمعية عمّال ليدز » ، وكانت قد انشئت ، منذ قريب ، على الاسس نفسها التي اقام لوفيت

عليها « جمعية عمال لندن » Lovett . وقد ألقى في هذه الجمعية عدة محاضرات ، وفي عام ١٨٣٩ نشر كتابه الوحيد — بصرف النظر عن بعض الآثار التي كتبها في اميركة في وقت متأخر . وكان ذلك الكتاب هو « مظالم العمل ووجوه إصلاحه ، أو عصر القوة وعصر الحق »
Labour's Wrongs and Labour's Remedies, or The Age of Might and the Age of Right المنشور في ليدز ، وكانت آنذاك مركز « الحركة اللائحية الشمالية » **Northern Chartism** والمدينة التي كان اوكونر **O'Connor** يصدر فيها صحيفته « النجم الشمالي » *Northern Star* . وبقي براي في انكلترة إلى عام ١٨٤٢ . حتى إذا دخلت الحركة اللائحية **Chartism** مرحلة الضعف والانحلال رجع إلى الولايات المتحدة حيث عمل طابعاً وصحافياً كما عمل مزارعاً أيضاً ، وواصل الدعوة إلى فكراته . ولقد خلف آثاراً غير مطبوعة لم تكتشف إلا في السنوات الأخيرة . ولكن شهرته وأهميته في تاريخ الفكر الاشتراكي تقومان ، مئة بالمئة ، على كتابه « مظالم العمل ووجوه اصلاحه » الصادر عام ١٨٣٩ .

لقد قرأ ماركس ما كتبه براي ، في اعجاب ، واستشهد به استشهاداً كثيراً ، ضد برودون **Proudhon** ، في كتابه « بؤس الفلسفة » . والحق ان ماركس وقف من فكرات براي موقفاً انتقادياً ومفعماً بالتقدير في آن معاً ؛ ولكن الذي لا يرقى اليه الشك هو أنه تعلم منها أشياء كثيرة ، وبخاصة في صياغة نظرية القيمة وفضل القيمة **surplus value** .

قلت آنفاً إن كتاب براي كان دراسة تركيبية للأوونية وللاقتصاد المناهض للريكاردية . ولكنه كان أيضاً نقداً قاسياً جداً لنشاطات الاشتراكيين والحركة العمالية في العقد الرابع من القرن التاسع عشر . فقد كان براي ، برغم عطفه الشديد على الحركة النقابية ، يعي أحسن الوعي مواطن ضعفها وقصورها . لقد ذهب إلى القول بأن النقابات ، في نضالها من أجل أجور

أعلى وأحوالٍ أفضل ضمن نطاق النظام الرأسمالي ، كانت تنطح برأسها جداراً من آجرّ ، لأنها عجزت عن تغيير الاحوال الأساسية للانتاج الرأسمالي . والشيء نفسه يصحّ في النضال من أجل سنّ تشريع خاص بالمصانع : فما دام ثمة طبقتان اقتصاديتان ، احداهما تملك أدوات الأنتاج والأخرى تعتمد على الطبقات المالكة أدواتِ الانتاج في الحصول على العمل ، فلن يكون ثمة أيّ تغير أساسي في وَضع العامل . إن للعامل الحقّ في التمتع بقيمة نتاجه الكاملة ؛ وناموس التبادل الطبيعي يقضي بأن يُتبادَل المُنْتَج بالمنتَج وفقاً لمقدار العمل المتجسّد في كلٍ منهما . ولكن احتكار الملكية من جانب طبقة بعينها كان متنافياً مع هذه المساواة في التبادل . فقد كانت الطبقات المالكة تسلب العاملَ الجزءَ الأعظم من نتاجه : لقد وجد نفسه مضطراً ، بعد أن يعمل فترة كافية لتمكينه من إقامة أوده ، إلى أن يواصل العمل لربّ عملٍ بعينه ، مُضَحّياً بساعات عمله غير المدفوعة في سبيل سائر ساعات العمل الاعتيادية . وإنما كانت هذه الفكرات هي الأووينية نفسها ، زائد *plus* هودغسكين ، معبّراً عنها تعبيراً أفضل بكثير . ولقد أقرّ ماركس معظمها ، ولكنه ألمعَ أيضاً إلى صفتها الخيالية الطوباوية . فمن الوهمي –كذلك قال ماركس– ان نطالب بحقّ العامل في كامل نتاجه الفرديّ لأن معظم العمال ليس لهم ، في ظل ظروف الانتاج العصرية ، مثل هذا النتاج . لقد كانوا مجرد مسهمين في عملية انتاج هي في جوهرها عملية اجتماعية أو جَماعية **collective** ، ومن هنا فالمطالبة بـ « كامل نتاج العمل » يجب أن تصدر عنهم جَماعياً لا فردياً ، إذا كان لهذه المطالبة ان يكون لها أيّ معنىً حقيقي في العالم المعاصر . وفي ما عدا ذلك أطرى ماركس تحليل براي اطراءً كبيراً – وبخاصة لأن كتابه كان كتاب عامل من العمال لا كتاب رجل من اهل الطبقة الوسطى يعطف على الطبقة العمالية بسبب من مظالم العمل التي تعانيها .

والحق ان براي انتقد الحركة النقابية على فئويّة **sectionalism** أهدافها ، وذهب إلى انه ليس ينبغي للعمال ان يناضلوا من أجل مصالحهم الذاتية فحسب ، مؤكداً أن عليهم أن يناضلوا من أجل المجتمع برمّته ، وان يَسْعَوا بسبيل تغيير النظام الاجتماعي كله . بل لقد كان انتقاده للاّئحيين **Chartists** أقسى من انتقاده للنقابات لأنه كان مقتنعاً — وهنا أيضاً يبدو تأثيره في ماركس واضحاً — بأن البُنَى السياسية **political structures** هي مجرد انعكاس للقوى الاقتصادية في المجتمع . لقد آمن بأنّ من العبث الذي لا طائل تحته تغييرُ الحكومة إذا لم تُغَيَّر في الوقت نفسه المؤسساتُ الاقتصادية الأساسية التي عبّرت القوانين عن حاجاتها ؛ وبأن من واجب العمال أن يُفْرغوا طاقاتهم في السعي لتغيير هذه المؤسسات في المقام الأول .

لقد كان براي أوويناً . وقد ذهب إلى القول بأن العمال لن يوفقوا إلى التخلص من ضروب الظلم المنزَلة بهم إلا في ظل نظام من المِلْكية المشتركة لأدوات الانتاج والعمل المشترك بهذه الادوات في أحوال من التشارك الحرّ المتكافئ **association** في مشتركات **communities** تعاونية . لقد هاجم المِلْكية الخاصة أصلاً وفرعاً مُرجعاً نشأتها المشؤومة إلى وضع اليد على الارض وتملّكها تملّكاً شخصياً وهي التي كانت بحكم الطبيعة ملكاً مشاعاً للجميع . إنه ليس لأحد من الناس أيّ حق أو أيّ دعوى معقولة في ان يستملك بوصةً من الارض واحدة ؛ ومن انتهاك مبدأ الطبيعة هذا نشأت جميع الآفات الاخرى للمِلْكية الخاصة مطبَّقةً على سائر أدوات الانتاج . واذن فالاصلاح يجب أن يبدأ بأعادة الارض إلى أفراد الشعب ليفيدوا منها على نحو مشترك . ولكن براي أدرك انه ليس من العمليّ اطلاقاً ان تُبْطَل دفعةً واحدة الآثارُ الوخيمة الناشئة عن اجيال عديدة من الملكية الخاصة والاضطهاد الطبقي . فعلى أيّ نحو ينبغي ، إذن ، ان تُخَطَّى الخطوة الأولى في مقارعة آفات الرأسمالية ، في الصناعة

وعلى الأرض سواء بسواء ؟ وإذ اعتبر « براي » أن المشترَك الأويني هو الهدف فقد أراد أن يجد طريقاً توصله إلى نقطة وسط بين الواقع والهدف ، واعتقد أنه وجد تلك الطريق في ما اقترحه من إشراك أفراد الشعب كلهم في سلسلة من المنشآت التجارية والصناعية المساهمة يملكونها مِلْكاً مشتركاً . لقد سبق لمخططات « التعاون » السالفة أن أخفقت بسبب من الحاجة إلى رأس المال في الدرجة الأولى ، وهكذا فأنّ على العمال ، وعلى كل من يجدون في أنفسهم استعداداً لمساعدتهم ، أن ينتظموا في شركات ، وان يجمعوا من طريق الاسهامات النظامية الصغيرة ، رأسَ المال الضروري لتولّي الانتاج ، وبذلك يعدّون العدة للتنظيم الاجتماعي للصناعة ، فيما هم يطالبون أيضاً بأعادة الأرض إلى المِلْكية المشتركة . ولكنّ على مؤسسات « براي » المساهمة ، حالما تستهلّ عملها ، أن لا تتكل على العملة الزائفة التي كان يحتكرها أصحاب المصارف الرأسماليون . إن عليها أن تتخذ لنفسها عملة خاصة بأن تصدر « نقداً عمّالياً » **labour - notes** يتوافق وما تملك من الموارد المُنْتِجة في عملها نفسه ، وبواسطة هذا النقد يتعين عليها أن تتبادل منتجاتها تبادلاً عادلاً متكافئاً — يعني على أساس من « زمن العمل » **labour - time** . وينبغي ان يكون ثمة بنك قومي يزوّد المؤسسات المساهمة بهذا النقد المتداول ، ويعدّل مقداره وفقاً لما هو متيسّر لديها من طاقة العمل ؛ وأن تُنْشَأ أسواق للبيع بالجملة ومحالّ للتجزئة تتولى توزيع المنتجات بأسعار تتفق ونفقات عملها ؛ وأن توضع وسائل المواصلات وغيرها من المصالح باشراف مجالس خاصة مؤلفة من اشخاص تنتخبهم اللجان المحلية . وهذا كله يذكّر ، على نحو واضح ، بكلّ من اووين و — في ما يتصل بأوراق النقد — بجون غراي .

وجليّ أن فكرة براي القائلة بنظام واسع من المشروعات المساهمة ، المبنيّة على أساس من المساواة الكاملة بين الأعضاء لا على أساس ما

يحملونه من أسهم ، كما هو الحال في النظام الرأسمالي ، وأن مقترحاته لاخراج مثل هذا النظام إلى حيز الوجود لعبت دورها في الايحاء بالحركة الاعتاقية **Redemptionist movement** التي أشرنا اليها من قبل . وانما كان المركز الرئيسي لأعتاقيي **Redemptionists** العقد الخامس من القرن التاسع عشر في مدينة ليدز حيث كان براي قد عمل ونشر كتابه ؛ ولقد استلهم ف . ر . ليز **F. R. Lees** ؛ ابرز باحثيهم النظريين ، فكرات براي استلهاماً واضحاً . ففي مفهوم براي كانت هذه الشبكة من المؤسسات المساهمة ، التي كان مفروضاً فيها ان تتولى في الحال أزمة الحكم كلها في البلاد ، منزلةً وسطاً ليس غير بين الواقع الرأسمالي ونظام اشتراكيّ أوسع وأكمل كذلك النظام الذي تصوّره أووين ؛ ولكنه ذهب إلى ان من غير العملي أن يتكهن بالمستقبل ، في تفصيلٍ ما ، وراء هذه المرحلة الانتقالية .

لقد كان مخطط براي ، من غير ريب ، أكثر طوباوية مما تصوّره بكثير . بيد أنه كان له تأثيره لا في الحركة الاعتاقية فحسب بل أيضاً في حركة المستهلكين التعاونية **Consumers' Co-operative movement** التي مضت لتخلق ، في الطراز الروتشدايلي **Rochdale type** من الجمعيات ، شركة عمّالية مساهمة مرادفةً للشركات الرأسمالية المساهمة على أساس « عضو واحد ، صوتٌ واحد » — وإن لم تذهب إلى حد الغاء الفائدة على رأس المال الذي يُسْهِم في تقديمه الاعضاء على نحو فرديّ . بل لعل مخطط براي هذا كانت له صلة بنشأة ما عُرِف في العقد السابع من القرن التاسع عشر بـ « محدودات الطبقة العمالية » **Working-class Ltds.** وهي الشركات التي امتلكها حملة أسهم من أبناء الطبقة العمالية ، والتي نَبَعَتْ فجأةً في عدد غير يسير من صناعات النسيج . ولكن هذه الهيئات لم تكن أمينة لمبدأ العضوية المتساوية ، وهو المبدأ الذي أخذت به التعاونيات الروتشدالية : كان التصويت متناسباً وعدد الاسهم التي يحملها

العضو ـ وهو اذعان لروح الرأسمالية كان خليقاً بجون فرانسيس براي أن يشجبه بالكليّة .

إن أهمية كتابات براي في تاريخ الفكر الاشتراكي لا تقوم على مقترحاته العملية ولكنْ على نظريته الأساسية وعلى تعبيره الممتاز عنها . إنه لم يقل شيئاً كثيراً لم يقله من قبله اووين ، أو هودغسكين ، أو طومسون ، أو غراي ، أو أي كاتب آخر من كتاب العشرين السنة السالفة . ولكنه قال ما قاله في إجادة رائعة ؛ لقد نسّق زبدة الإسهام الانكليزي في الفكر الاشتراكي كما لم ينسّقها أحدٌ من قبله قط . فقد ردّد صدى أووين في تأكيده على الأثر الذي للمؤسسات الاجتماعية في تكوين الخُلق أو الشخصية ، وعلى الأثر السيّء الذي لسلطان المنافسة في عقول الناس وأمزجتهم . لقد أكد ، مثلَ هودغسكين وجمهرة من المفكرين الآخرين ، على تساوي الناس تساوياً طبيعياً في حاجاتهم ، وفي صفاتهم الأساسية أيضاً . وشارك الكتابَ السابقين إيمانهُم بأن موارد الانتاج الميسورة ، إذا استخدمت على الوجه الصحيح ولم تبدّد في الترف وفي حماية اللامساواة ، كافيةٌ لأن تحقق لجميع الناس مستوى من العيش صالحاً من غير ما إفراط في العمل . ولقد اعتَبَرَ المساواة في الحقوق ناموساً طبيعياً انتهكه الانسان فعوقب على ذلك بالبؤس أصاب الكثرة ، وبالقلق ألمّ بالقلة التي عاشت حَيَوات شريرةً دفاعاً عن امتيازاتها الجائرة. وبراي مثلُ هودغسكين في عداوته للحكّومة ، التي اعتبرها أداةً لحماية الملْكية الخاصة ضد دعاوى المنتجين العادلة . لقد أصرّ على أن تقسيم المجتمع إلى طبقات متصارعة نشأت في المقام الأول عن تملّك الأرض على نحو شخصيّ أمرٌ لا معدى عن استئصاله من جذوره قبل أن يستطيع الناس الشروع في اداء مهمتهم الحقيقية : ـ السعي المشترك من أجل السعادة . وفي ذلك كرّر صَهْرَ طومسون للاووينية والمنفعية **Utilitarianism** في مذهب واحد .

لقد شارك براي سائرَ الطوباويين ايمانهم الوطيد بحتمية التقدم الانساني .

إنه لم يعبّر عن نظرته إلى التاريخ في كثير من الوضوح ، ولكنه كـان يقول بأن ثمـة عملية نموّ تاريخي مطابقة لتطور قوة الانسان المنتجة — بأن ثمة تقدماً موصولاً برغم ما يبدو في تدمير بعض الحضارات السابقة على نحو كلي من مظاهر الارتداد إلى الوراء . لقد رأى في الثورة الفرنسية بداءة موجة جديدة من التطور تحمل النـاس على متنها حملاً إلزامياً في طريق التقدم ؛ ولقد رأى أن هذه الحركة ليست قومية في أثرها ولكنها عـالمية الأثر . إنها ليست « مقصورة على بلد من البلدان،أو عرق من الاعراق، أو عقيدة من العقائد » ولكنها حركة مقدّر لهـا أن تشمل الشعوب كلها . ثم إنه ازداد في بَسْط هذه الفكرة حُسْنَ بيان : كان « عصر الحق » على وشك ان يحلّ ، آخر الأمر ، محلّ « عصر القوة » . و « عصر الحق » و « عصر القوة » تعبيران استعملهما براي في العنوان الفرعي لكتابه . إنه لم يكن آنذاك ، بالمعنى الماركسي ، « اشتراكياً علمياً » ، برغم أنه أكد صلة القوى الاقتصادية بالتطور التاريخي . كان متمّماً للايمـان بـ « تقدّم العقل » ، هـذا الايمـان الذي كان طابَعَ القـرن الثامن عشر .

ولكنه ، برغم أنه لم يكن في سبيله إلى ان يصبح ، في ايما موطن من كتاباته ، ماركسياً ، قد علّم ماركس شيئاً كثيراً . واليك مقطعاً أو اثنين من المقاطع التي اقتبسها ماركس منه :

« فلنرجع في الحال إلى المصدر الذي نشأت منه الحكومات نفسها .... إن كل شكل من أشكال الحكم وكل ضرب من ضروب المظالم الاجتماعية والحكومية مردّهما إلى النظـام الاجتماعي ... إلى الملْكية في شكلها الحاضر ؛ واذن .... فاذا أردنا ان نضع حداً لمظالمنا واضروب بؤسنا دفعة واحـدة وإلى الأبد فيتعين علينا أن نقوّض نظام المجتمع الحـاضر تقويضاً كاملاً ، وأن نستعيض عنه بأنظمة أكثر انسجاماً مع

مبادئ العدالة وعقلانية **rationality** الانسان .

« إن كل امرئ هو حلقة ، وحلقة لا غنى عنها ، في سلسلة النتائج التي تبدأ بفكرة ليس غير ، والتي قد تنتهي بأنتاج قطعة من قماش . وإذن، فعلى الرغم من أننا قد نكن عواطف مختلفة نحو الفرقاء المختلفين فليس يجوز لنا ان ندفع إلى أحدهم اجراً على عمله أعلى من أجر الآخر . إن المخترع سوف يتلقى أبداً — بالاضافة إلى مكافأته المادية العادلة ، تلك المكافأة التي تستطيع العبقرية وحدها أن تنالها منا — إتاوةَ إعجابنا .

« إن الناس لا يملكون غير شيئين اثنين يستطيعون تبادلهما في ما بينهم ، أعني العمل ومُنْتَجات العمل . واذن دَعْهم يتبادلون كما يحلو لهم فأنهم لن يقدّموا ، إذا جاز التعبير ، غير العمل مقابلَ العمل . إن تطبيق نظامٍ للمبادلات عادلٍ ليقتضينا أن نحدِّد قيمِ السلع كلها على أساس من كامل نفقة الانتاج ، وعندئذ لن تُسْتَبْدَل القيمُ إلا بقيمٍ مساوية لها . (لقد كان لهذا المقطع أثرٌ واضح في تفكير ماركس .)

« إن اللامساواة في التبادلات ، بوصفها سببَ اللامساواة في الممتلكات ، هي العدو السرّي الذي يلتهمنا .

« إن مبدأ التبادل المتساوي يجب ، بحكم طبيعته نفسها ، أن يكفُلَ العملَ للناس جميعاً .

« إن نظامنا الاجتماعي الجديد (المؤلف من مؤسسات مساهمة هي ملك لأفراد المجتمع كله *) ، والذي لا يعدو أن يكون تنازلاً يُجرَى للمجتمع القائم ، في سبيل الوصول ، آخر

* في هذه الجملة توسيع طفيف للأصل رأيت من المناسب اللجوء اليه توضيحاً للفكرة . (المعرب)

الأمر ، إلى الشيوعية ... إن نظامنا هذا المُنْشأ على نحوٍ يفسح المجال للملكية الشخصية في حقل المنتَجات وضمن إطار من الملكية المشتركة للقوى المنتِجة ــ مما يجعل كل فرد يعتمد على مجهوده الخاص ومما يجيز له في الوقت نفسه مشاركة متساوية لمشاركات الآخرين في كل منفعة من المنافع التي تقدّمها الطبيعة أو يقدّمها الفن ــ أقول إن نظامنا هذا مؤهّلٌ لأن يتقبّل المجتمعَ كما هو ، وأن يمهّد السبيل لتغييرات جديدة أفضل . »

والواقع أن اشارات ماركس إلى « براي » كانت هي المسؤولة ، في الدرجة الأولى ، عن اهتمام الشارحين الاشتراكيين به اهتماماً أدى إلى الاجحاف بحق الكتّاب الذين سبقوه والذين استمدّ « براي » منهم شيئاً كثيراً إلى أبعد الحدود . ولكنه يستحق الاهتمام ، لا بسبب مما قاله فحسب ولكن بوصفه أيضاً صوتاً عُمالياً أصيلاً ــ صوتاً بليغاً ــ وَسْط ضجيج رجال الفكر المثقفين وصَخَبهم . لقد اظهر ، من ناحية ، أن نظرية تَوْضَعُ في الصراع ما بين الطبقات ليست ، بالضرورة ، نظريةً متنافية مع استشراف outlook أخلاقيٍ في جوهره . ولقد عرف ، من ناحية ثانية ، كيف يكّتب فيجيد .

وفي عام ١٨٤٢ ، بعد زيارة قصيرة لباريس ، رجع « براي » إلى الولايات المتحدة ؛ وهناك أقام بقية حياته المديدة . وكان قد كتب قبل ذلك كتاباً ثانياً ، « رحلة من المدينة الفاضلة إلى عدد من مناطق العالم المجهولة » *A Voyage from Utopia to Several Unknown Regions of the World* سخر فيه من مؤسسات بريطانيــة العظمى وفرنسة واميركة الاجتماعيـــة . ولكن هذا الكتاب ظل مطوياً غير منشور ، وظل الناس يجهلون وجوده حتى اكتشفت المخطوطة ، في العقد الرابع من القرن العشرين ، بالاضافة

إلى موادّ اخرى كثيرة . وقد أعلن قبيل الحرب عن قرب صدور طبعة من ذلك الكتاب ، ولكن هذه الطبعة لمّا تصدرْ حتى الآن . وفي اميركة نشر « براي » عدة رسائل ومقالات في الصحف الدورية العمالية والاشتراكية ، ونشر عام ١٨٥٥ الأقسام الافتتاحية من كتاب آخر ، هو « العصر المقبل » *The Coming Age* . ولم يوفّق « براي » إلى إتمام هذا الكتاب البتة ؛ ولكنْ في عام ١٨٧٩ ظهر له كتاب جديد يُعتْبر هو وكتابه « مظالم العمل ووجوه اصلاحه » كتابَيْه المُنْجزَيْن الوحيدين . وكان هذا الكتاب هو « الله والانسان وحدةٌ والجنس البشري كله وحدة : أساس لنظام اجتماعي ودينيّ جديد » *God and Man a Unity and All Mankind a Unity : a basis for a new dispensation, social and religious* وفي كل من هذين الكتابين دعا « براي » إلى اعتناق دينٍ غير لاهوتي مبنيّ على أساس من مفهوم « خلود » يجب ان يُلْتَمَس في هذا العالم فحسب من طريق العدل من أجل اقامة مؤسسات اجتماعية صحيحة . وكانت بعض التعديلات قد طرأت على فكراته كما تجلّت في كتابه « الله والانسان وحدة » وفي كتاباته المنشورة في بعض الصحف الدورية معاً : لقد واصل دعوته إلى التشارك **association** التعاوني بوصفه العلاج للآفات الاجتماعية ، وواصل حملته على استغلال العمال في ظل الأحوال القائمة . ولكنه كان قد انتهى في أميركة إلى ان يعتبر مخططات اووين وفورييه لانشاء المشتركات **communities** شيئاً طوباوياً خيالياً ، وراح يدعو الآن إلى اقامة نظام من التشارك التعاوني يحلّ محل الرأسمالية من غير ما اشتراكية في العيش كاملة . لقد ارتضى الكُسُوب * **earnings** المتفاوتة وفقاً للفروق في البراعة والجِدّ ، وكان مستعداً لأن يسلّم تسليماً معدّلاً بدعاوى الملكية الشخصية . بيد أنه واصل شجبه الفائدةَ على رأس المال بوصفها منطوية على استغلال للعمل ، وتطلّع إلى الدولة متوقعاً أن

* جمع كسب ، كدخول جمع دخل .

تنشئ نظاماً مصرفياً يسلّف المال للمنتجين المتشاركين من غير ان يتقاضاهم، أيما فائدة على هذه السّلف . ولقد اعتقد « براي » بأن هذه الخطة ، الّتي تشبه أقوى ما يكون الشبه مشروعات برودون **Proudhon** الخاصة بـ « التسليف المجاني » **gratuitous credit** خليقٌ بها ان تُبْطِل رأس المال الخاص الذي يعود على صاحبه بفائدة **interest** ما وان تبطل الربح الرأسمالي أيضاً . لقد ناشد الفلاحين والعمال الصناعيين أن يوحّدوا قواهم للاستيلاء على القوة السياسية ، وطالب بأن تخفّض نفقات الحكومة تخفيضاً فعالاً ، وبأن تُكْرَه المجالس التشريعية على عرض مشروعات القوانين كلها على الشعب ، منْ طريق الاستفتاء ، لكي يكون هو صاحب الكلمة الأخيرة فيها . وهاجم « براي » ، أيضاً ، في كتاباته المتأخرة ، قاعدة الذهب **Gold Standard** هجوماً عنيفاً ، ودعا إلى الأخذ بنظام من النقد الورقي مبنيّ على اساس القوة المنتجة ، وإلى جعل التجارة الخارجية مقايضة مباشرةً تُسْتبدل فيها السلع بالسلع .

وليس في هذه الكتابات المتأخرة كلها أيما شيء جوهري لم تشتمل عليه الفكرات الأصلية الّتي كان « براي » قد طلع بها على الناس من قبل . وبوصفه نائباً لرئيس « عصبة اصلاح العمل الاميركية » **American Labour Reform League** وعضواً عاملاً في « فرسان العمل» **Knights of Labour** لعب « براي » دوراً ثانوياً في الحركة العمالية الاميركية في العقدين الثامن والتاسع من القرن التاسع عشر ، ولكنه لم يصبح في أيما يوم من الايام شخصية رئيسية فيها . وانما تقوم مكانته في تاريخ الفكر الاشتراكي على الكتاب الذي نشره في انكلترة عام ١٨٣٩ ، وهو كتاب يستمد أهميته ، كما رأينا ، من الوضوح الذي عبر به « براي » عن فكراته أكثر مما يستمدها من أصالة تلك الفكرات .

الفصل الثالث عشر

«لائحة الحقوق» الشعبية

بعد انهزام نقابات العمال عام ١٨٣٤ عاد مركز الاهتمام ، في بريطانية العظمى ، فتحول من النضال في سبيل الاصلاح الصناعي إلى النضال في سبيل الاصلاح السياسي . وطوال فترة من الزمان تنافست لائحةُ الحقوق الشعبية **People's Charter** التي وضع مسودتها جمعٌ من العمال اللندنيين بالتشاور مع نفر من أعضاء البرلمان الراديكاليين وعريضةُ برمنغهام **Birmingham Petition** التي وضعها توماس آتوود **Atwood** وجماعته من الداعين الراديكاليين إلى إصلاح النقد ، أقول تنافست لائحة الحقوق وعريضة برمنغهام على احتلال المقام الأول في هذا النضال السياسي . ولكن الجماعة اللندنية وُفِّقت إلى أن تجتذب اليها معظم الراديكاليين من أبناء الطبقة العمالية في الاقاليم وفي وايلز واسكتلندة ؛ وأغري المصلحون البرمنغهاميون ، من غير ان يتخلوا عن مطالبهم الخاصة ، بأن يدمجوا حركتهم بالحملة من أجل لائحة الحقوق **Charter** ، التي أصبحت بذلك الشعارَ العام الجامعَ للمصلحين الراديكاليين كافة . وإنما نُشِرت

لائحة الحقوق الشعبية في نوار (مايو) ١٨٣٨ بعد أن استغرق إعدادها سنة ونيفاً . لقد انبثقت من « جمعية عمال لندن » ، وهي جماعة تألفت في المقام الأول من رجال كانت لهم فعالية في حركة الاصلاح السابقة، من خلال « الاتحاد القومي للطبقات العاملة » **National Union of the Working Classes** ، وفي مختلف اشكال النشاط الأوويني والتعاوني . وكان بين زعمائها وليم لوفيت **Lovett** ، وهنري هيذيرينغتون **Hetherington** وجامس واطسون **Watson** ، وروبرت هارتويل **Hartwell** ، وهنري فينسانت **Vincent** ؛ وكان كلٌ من فرانسيس بلايس **Place** وجوزيف هيوم **Hume** على اتصال وثيق بهؤلاء الاقطاب العماليين . وكان لوفيت قد شارك مشاركةً فعالة في الحركة التعاونية وفي الحملة من اجل اطلاق سراح « شهداء تولبادل » **Tolpuddle Martyrs** أيضاً . وكان هيذيرينغتون اووينياً آخر متحمساً ، وكان هو الشخصيةَ القائدة ، بوصفه صاحب صحيفة الـ « بورمانز غارديان » *The Poor Man's Guardian* ، في النضال من أجل حرية الصحافة . وكان قد لعب دوراً بارزاً في « الاتحاد القومي للطبقات العمالية » **National Union of the Working Classes** وفي تأييد نقابات العمال . وكذلك كان شأن واطسون ، وهو صحافيٌ عماليٌ آخر كان قد عمِلَ أيضاً مع ريتشارد كارليل في الدفاع عن قضية الفكر الحر والدعاية الجمهورية والمناهضة للدين . وكان هارتويل وفينسانت منضدَيْ أحرف ، رَجُلَيْن أنَصَرَ شاباً كانا يتخذان خطواتهما الأولى نحو المقدمة . وكانت الجماعة كلها تنتسب إلى الطبقة العليا من العمال ذوي البراعة ، وكان أفرادها فقراء ولكنهم غير بؤساء ، وغير متأثرين في تجربتهم الشخصية بنظام المصانع . كانوا رجالاً ثقّفوا أنفسهم بأنفسهم ، رجالاً ذوي ذكاء عظيم ؛ وكانوا نزّاعين إلى إعمال الفكر والأخذ بأسباب المنطق فليس في وسع البلاغة أن تسحرهم في سهولة ويُسْر — على الرغم من ان فينسانت كان ذا مقدرة خطابية عظيمة على التلاعب بعواطف

الناس ، ومن أنه اكتشف الجوّ الملائم لمؤهلاته عندما غادر لندن وأمسى داعيةً propagandist الحركة الرئيسي في وايلز الجنوبية وفي الجزء الجنوبي الغربي من البلاد .

وكان هؤلاء الرجال قد أصيبوا بخيبة أمل قوية بسبب من إخفاقهم في حمل الحكومة على منح العمال حق الاقتراع عام ١٨٣٢ وبسبب من الهزيمة التي منيت بها الحركتان النقابية والتعاونية في عام ١٨٣٤ في وقت معاً . وإذ اقتنعوا بأن النضال من أجل تحسين الاحوال في المصانع لا أمل له في النجاح في وجه برلمان تسيطر عليه الآن كتلة من الطبقات الموسرة القديمة والحديثة فقد ارتدّوا إلى فكرة حشد الطبقة العمالية برمّتها ، بادئ الامر ، حول شعار المطالبة بحق الاقتراع لجميع البالغين الذكور Manhood Suffrage وغير ذلك من الاصلاحات السياسية الصِّرفة . لقد شعروا بأن مثل هذا البرنامج خليق به ان يساعد على توحيد قوى الاستياء الرئيسية كلها ، وخليق به — إذا نجح — أن يقيم آساساً وطيدة للإصرار على المطالب الاقتصادية . وهكذا قُصِرت لائحة الحقوق الشعبية ، كما وضعوا مسوّدتها ، على مطالب سياسية مَحْضَة . وكانت « نقاطها الستّ » كلها دستوريةً ، برغم أن الدافع الكامن وراءها كان اقتصادياً أيضاً ، وبرغم ان الاستجابة لها كان لا بدّ ان تُذْكَى ، في الدرجة الأولى ، بالضنك الاقتصادي . وكانت « النقاط الستّ » هي : حق الاقتراع لجميع البالغين الذكور ؛ الاقتراع السرّي ؛ عدم قَصْر عضوية البرلمان على من يمتلكون قدراً بعينه من الملكية الخاصة دون غيرهم من الناس ؛ تخصيص رواتب لاعضاء البرلمان ؛ إحداث دوائر انتخابية متساوية ؛ وجعل مدة البرلمان عاماً واحداً ليس غير . أما العريضة البرمنغهامية ، التي قُدّمت في العام نفسه ، فلم تنطو إلا على نقاط خمس : حق الاقتراع لكل ربّ اسرة Household suffrage ؛ والاقتراع السري ؛ وجعل مدة البرلمان ثلاث سنوات ؛ وتخصيص تعويضات حضور لأعضاء البرلمان ؛ وإلغاء القيد

الذي يجعل عضوية البرلمان وقفاً على من يمتلكون قدراً بعينه من الملكية الخاصة . لقد أغفلت العريضة البرمنغهامية المطالبةَ بأحداث دوائر انتخابية متساوية (وهي نقطة لم تكن على أية حال موضع خلاف حقيقي) ، وكانت أكثر اعتدالاً من لائحة الحقوق الشعبية ، إذ طالبت ببرلمان مدته ثلاثة أعوام بدلاً من برلمان سنوي ، وبمنح حق الاقتراع لكل ربّ اسرة بدلاً من منحه لكل بالغٍ من الذكور . إن العريضة القومية ، التي صيغت في عام ١٨٣٨ كمحاولة لتوحيد جهود المصلحين البرمنغهاميين وجهود مختلف الجماعات اللائحية **Chartist** ، أفاضت في الكلام على المظالم الاقتصادية وتضمنت اشارة موجزة إلى الاصلاح النقدي ، ولكنها ألحّت في المقام الأول على مطلب واحد هو حق الاقتراع الشامل السرّي .

وليس من مهمة هذا الكتاب ، الذي يُعْنى بالفكرات وبالاشتراكية أكثر مما يعنى بتاريخ الحركات العمالية العامّ ، أن يروي قصة الحركة اللائحية . إننا لا نُعنَى بها هنا إلا بقدر ما تتصل بتطور الفكر الاشتراكي . وفي هذا السياق يهمنا ان نلاحظ ان الرجال الذين صاغوا اللائحة فعلاً كانوا اشتراكيين في الأعم الأغلب ، بمفهوم اللفظة السائد آنذاك . لقد كانوا اووينيين رَجَوْا وتوقعوا ان يمهد الاصلاح البرلماني السبيلَ لتحقيق أهدافهم التعاونية . وكان للأووينية أيضاً أتباع أقوياء ، ولكنهم لا يشكلون أغلبية طاغية ، في برمنغهام ، وأتباع لا يستهان بهم في مانتشيستر ، وبعض مدن يوركشاير ، وغلاسكو ، وبعض المناطق الاخرى . ولكنها لم تكن في أيما مكان ، بعد عام ١٨٣٤ ، حركة جماهيرية ، أو نقطة استقطاب للمشاعر الطبقية . لقد كانت ، كحركة ، معاديةً للصراع الطبقي ، وكانت قليلة الثقة بالعمل السياسي . والواقع ان الأووينيين الذين انضووا تحت لواء الحركة اللائحية إنما تخلّوا بعملهم هذا ، إلى حد بعيد ، لا عن فكراتهم الاشتراكية التعاونية ، بل عن ولائهم للحركة الاووينية المعمِّرة بتركيزها المتزايد على انشاء المشتركات المبنية على

أساس من السعادة والرخاء شبه الاسطوريتين ، وعلى « الدين العقلاني » **Rational Religion** الذي كان في سبيله إلى ان يهيمن أكثر فأكثر على تفكير أووين .

وحتى في لندن كانت الجماعة المتحلقة حول لوفيت وهيذيرينغتون مجرد واحدة من كثيرات . فسرعان ما ترأس جايمس برونتير اوبرايان **O'Brien** الايرلندي الذي سبق له أن تولى تحرير صحيفة هيذيرينغتون ، « بورمانز غارديان » وترجم كتاب بووونارّوتي **Buonarroti** عن مؤامرة بابوف ، أقول سرعان ما ترأس اوبرايان هذا جماعةً منافسة في لنــدن وتولى اصدار صحيفة « العامل » *The Operative* وعمِلَ مــع فيرغوس اوكونر **O'Connor** أيضــاً . وكان جورج جوليان هارني **Harney** على صلة وثيقة به ، وقد ساعد على انشاء « الجمعية الديموقراطية اللندنية » **London Democratic Association** لمقاومة « جمعية عمال لندن » .

ولقد ارتدّ هذان الرجلان إلى الثورة الفرنسية ، وإلى روبسبير وبابوف على وجه أخصّ . كانا كلاهما ثوريَّيْن أكثر منهما مصلحين راديكاليين ، وكان لهما استشراف **outlook** دونيّ السّمة إلى حد ملحوظ . إن اشتراكيتهما لم تكن في جوهرها اووينيةً ولكنْ بروليتاريةً أو ، على أيـة حال ، مبنيّةً على فكرة انتفاضةٍ عمالية ضد الاغنياء . لقد كانا أميل إلى السخرية من « توقيرية » **respectability** جمــاعة لوفيت ، ومن نزعة الآتووديين **Attwoodites** إلى تحبيذ التحالف بين الطبقة الوسطى والطبقة العمالية . كانا « اشتراكيَّيْن » ، لا على طريقة اووين أو فورييه ، ولكن على طريقة بلانكي **Blanqui** والجناح اليساري من الحركات الباريسية في العقد الرابع من القرن التاسع عشر .

وكان لجماعة لوفيت وجماعة أوبرايان شقيقاتهما في المناطق الصناعية . أما في الشمال فلم يكن همّ العمال الرئيسي هو الاصلاح البرلماني أو فكرة الثورة البروليتارية ولكنه كان الصراعَ المباشر ضد الاضطهاد الاقتصادي .

وفي لانكاشاير ويوركشاير كانت قضيّتا الساعة البارزتان هما مقاومة قانون اسعاف الفقراء الجديد الصادر عام ١٨٣٤ (الذي قُصد به إبطال دفع المعونات الاسعافية لاصحاء الأجساد) والمطالبة باصلاح الأحوال في المصانع. وكان زعماء هذه «الصليبيات» اربابَ أعمال راديكاليين مثل جون فيلدن Fielden ، وإنجيليين من «المحافظين الراديكاليين» Radical - Tory مثل ريتشارد اوستلر Oastler ، ومبشرين راديكاليين منشقين عن الكنيسة الانكليزية مثل جوزيف راينر ستيفنز Stephens . إن أياً من هؤلاء لم يكن اشتراكياً بايّ معنىً من معاني الكلمة. كان فيلدن صاحب مصنع عصامياً ذا قلب كبير، وكان يكره الاضطهادوالمَرْكَزَة centralisation ولقد تبنّى — في حماسة متكافئة — قضية الاطفال العاملين في المصانع وقضية آبائهم. وكان اوستلر نصيراً متحمساً لـ «التاج والكنيسة والبيت» ، ومبغضاً كبيراً للرأسماليين الأحرار Whig ولجميع ضروب الجشعين إلى المال ، ومؤيداً مخلصاً لقضية الأطفال، وشاجباً «للصناعية» industrialism بوصفها محطّمة للحياة وللمسؤولية العائليتين. أما ستيفنز فكان خطيباً نارياً آمن بحق الناس في الاستيلاء على وسائل العيش اللائق إذا أنكره عليهم القانونُ وأصحاب الثراء. إن أحداً منهم لم يكن ذا نظرية اجتماعية بنّاءة، إلا إذا اعتبرنا ارتداد أوستلر إلى «الأيام السالفة الصالحة» الذي يذكّرنا بكوبيت Cobbet ، أقول إلاّ إذا اعتبرنا ذلك الارتداد نظرية اجتماعية بناءة.

وإلى هؤلاء الزعماء، وإلى غيرهم من أمثالهم، أضيفت ابتداء من عام ١٨٣٧ فصاحة الايرلندي فيرغوس اوكونر O'Connor المتدفقة كالسّيْل، ونفوذ صحيفته «النجم الشمالي» *The Northern Star* الواسع. وحوله تحلّقت أيضاً البقية الباقية من نقابة عمال يوركشاير الممزقة بتقاليدها القائمة على الكتمان والسرية وعلى الصراع المرير مع أرباب العمل الذين حاولوا تحطيمها من طريق رفضهم تشغيل أعضائها. ورافقت



تطبيقَ قانون اسعاف الفقراء الجديد في الشمال اصطدامات ضارية عندما شُرِع في تنفيذه جدياً عامَ ١٨٣٧ ؛ وكانت ثمة أيضاً خلافات شديدة حول الحملة من أجل اصلاح الاحوال في المصانع بين اولئك الذين ارتضَوْا زعامة اللورد شافتزبوري **Shaftesbury** وكانوا على استعداد للعمل بطريقة سلمية مع بعض أرباب الاعمال والسياسيين التقدميين الراغبين في مساعدتهم، وبين اولئك الذين ذهبوا إلى انه لا سبيل إلى تحقيق شيء ذي شأن إلا من طريق جهود العمال أنفسهم . والتفـتْ ثانيةً هاتين الجماعتين ، التفاف رَجلٍ واحد ، حول أوكونر وصحيفة « النجم الشمالي » ، وأصبح أفرادها لائحيين من غير ان يتخلوا عن ولائهم لاوستلر وستيفنز في ما يتصـل بالقضية الأكثر إلحاحاً ، قضية مقاومة مجالس الاوصياء الجديدة التي كانت تلغي من الضرائب حقهم في معونة البطالة والتي كانت تحكم عليهم بالسجن وبالفصل ما بين الجنسين في دُور التشغيل **workhouses** الجديدة الـتي أطلِق على كلّ منها لقب « الباستيل » .

ان اوكونر ، الذي بدأ حياته السياسية عضواً ايرلندياً في البرلمان منضوياً تحت لواء أوكونيل **O'Connell** ، لم يكن اشتراكياً ولكنْ نصيراً لمنح الفلاحين ملكية الارض العاملين عليها . كان مثل اووين وفورييه وكثير غيرهما ذا إيمان عظيم بانتاجية الأرض في ظل الزراعة الكثيفة **intensive** ولكن مثله الأعلى كان الارضَ التي يعمل عليها فلاحٌ فَرْدٌ هو في الوقت نفسه مالكها . لقد ابغض « الصناعية » **industrialism** ورغب في ايجاد الوسائل لاعادة إسكان العاطلين عن العمل في أراضٍ يزرعونهـا ، ذاهباً إلى ان احدى نتائج هذا الصنيع سوف تكون رفع الاجور الصناعية من طريق إضعاف المنافسة على العمل في المصانع . ولقد بسط هذه القضية في كتابه « تدبير المزارع الصغيرة » ***The Management of Small Farms*** وفي عددٍ لا يحصى من الخطب والمقالات. كان معارضاً للاووينية بسبب من دعوتها إلى الزراعة الجماعية ؛ ولكنه سرعان ما وجد نفسه في تنافس

مباشر مع الأووينيين على جمع المال من اجل إنشاء المستوطنات الزراعية . فقد أراد اوكونر ، كما أراد أووين ، أن يؤسس — ولقد أسس فعلاً — مستعمرات زراعية (تشارترفيل Charterville وأوكونرفيل O'Connorville وغيرهما) . ولكن المستعمرات الزراعية اللائحية كانت مجرد مجموعات من المزارع الفردية على أرض مشتراة بطريقة جماعية لكي يعاد بيعها بالتقسيط لمن يستقرّ عليها من الأفراد .

بيد أن مشروع المستعمرات الزراعية اللائحي لم يُبدأ في تطبيقه إلا في أواسط العقد الخامس من القرن التاسع عشر . فخلال أطوار الحركة اللائحية المبكرة كان أوكونر يركّز جهوده ، شأنَ غيره من الزعماء اللائحيين ، على المطالبة بتحقيق النقاط التي اشتملت عليها لائحة الحقوق الشعبية ، وهو مطلب سياسي صرْف ، ولكنه كان يدعم هذه المطالبة بعرض متّقد للمظالم الاقتصادية والاجتماعية استحوذ على انتباه السواد الاعظم من العمال في المصانع ومناطق التعدين أكثر بكثير مما كان في ميسور لائحة الحقوق الشعبية أن تفعله مستقلةً . والواقع ان نجم اوكونر ما لبث ان لمع حتى أصبح هو بطل اللائحة الاول ، مما أثار اشمئزاز لوفيت وأصدقائه الذين سخروا من ديماغوجيته بل الذين رُوِّعوا بعض الشيء من شبح المارد الثوري الذي كان يعمل على إيقاظه . ولقد روّع رجالَ برمنغهام اتباعَ آتوود ترويعاً أشدّ ، وروّع جميعَ اولئك الذين كانوا يتطلعون إلى تغيّر سلمي يُمكن عن طريق العمل لأجله إقناعُ جزء كبير من الطبقات الوسطى بالتعاون مع العمال ، وذلك بسبب من كره هذه الطبقات للسيادة الموصولة التي تمتعت بها الطبقات الحاكمة القديمة . لقد رأى أنصار « التعاون الطبقي » هؤلاء في اوكونر أضخم عقبة تعترض سبيلهم ؛ ذلك بأن المخاوف التي استحضرها دفعت جماعات من الطبقات الوسطى ، متزايدةً مع الايام ، إلى الرضا بالاوضاع كما كانت .

بيد أن هذه الخلافات الراسخة نُوسيت ، موقتاً ، في الحملة الموحدة

من أجل لائحة الحقوق الشعبية ، هذه الحملة التي أرجأت ، إلى أجَل ، تصارعَ الآراء حول الاغراض الاقتصادية والاجتماعية وحول الوسائل التي يجدر بالقوم ان يصطنعوها لأقرار اللائحة . كان قد اتُّفق ، في المحل الاول ، على إفراغ الجهد في جمع التواقيع لعريضة عملاقة تُرْفع إلى البرلمان . أما ما ينبغي أن يُفْعل بعد ذلك ، إذا رفض البرلمان العريضة ، فذلك ما تُرِك للمناقشة في مُقبلات الأيام .

وهكذا التفّ حول لائحة الحقوق الشعبية في عام ١٨٣٨ خصومُ قانون إسعاف الفقراء الجديد ، ودعاة اصلاح الاحوال في المصانع ، وجميع العناصر الناقمة في المدن والمناطق الصناعية ، كما التف حولها المقتنعون من الراديكاليين والجمهوريين و « الاشتراكيين » على اختلاف ضروبهم ما خلا فريقاً من الاووينيين والفورييّين الذين احتفظوا بكراهتهم للعمل السياسي ، وتابعوا السير في سبيلهم الـتي ارتضوها لأنفسهم . واكتسبت الحركة قوة اضافية بسبب من فترة الفتور الصناعي المتطاول التي بدأت في أواخر العقد الرابع من القرن التاسع عشر واستمرت حتى العقد الخامس منه ، ذلك العقد الذي عُرِف بـ « عقد الجوع » . والواقع ان حركة من هـذا الضرب قائمة على الكرب الاقتصادي ولكنْ يُعوزها برنامج اقتصادي واضح المعالم لم يكن من المحتمل أن تنهض على أيما أساس نظري جليّ ، كما انها لم تجد أيما زعيم نظريّ قويّ . ولقد انقسمت ، حالما اعلن البرلمـان رغبته عن قبول لائحة الحقوق ، إلى شيعتين لائحيّتين متنافستين تقـول الاولى باصطناع « القوة المادية » وتقول الأخرى باصطناع « القوة المعنوية » ، وفي ما بينهما جماعات أكبر منهما تتأرجح ذات اليمين وذات الشمال بين أنصار الطريقتين المتنافستين . ففي أحد الطرفين الأقصيَيْن اعتبرت جمهرةٌ كبيرة من مؤيدي اللائحة ان المطالبة بأقرارها هي في جوهرهـا امتدادٌ لحملة الاصلاح السياسي الناجحة التي كانت قد ادّت إلى إصدار قانون ١٨٣٢ . ولقد تطلّعت هذه الجماعات إلى انتزاع حق الاقتراع لجميع

الذكور البالغين من طريق القيام بحملة سياسية في جوهرها ، حملة قد تكون متطاولة وتشبه إلى حد بعيد تلك التي شُنَّت في ما بين عام ١٨٣٠ وعام ١٨٣٢ . وفي الطرف الأقصى الآخر أنكرت جماعة كبيرة من الجمهوريين الراديكاليين والنقابيين السابقين أن يكون في امكان برلمان الطبقة الوسطى « المُصْلَح » **reformed** أن يُصْلِح نفسه من جديد على نحوٍ ينتهي بالطبقة الوسطى إلى التخلّي عن السلطة التي كانت قد كسبَتْها عام ١٨٣٢ ، وتطلعت تلك الجماعةُ إلى الثورة المكشوفة أو على الاقل إلى ضرب من « العطلة القومية الكبرى » أو « الاضراب العام » بوصفه السبيل الأوحد لأكراه السلطات على منح الطبقة العاملة حق الاقتراع ولتحقيق الاصلاحات الاقتصادية التي طالبت بها هذه الطبقة . وبين هاتين الجماعتين تأرجح السواد الاعظم من موئيدي اللائحة العاملين ، واعِيْنَ ضعفهم أمام القوى المسلحة الواقعة تحت إمرة خصومهم ، ولكنهم في ريب من أن يكون في ميسور حماة دستورية خالصة أن تكفل تحقيق الاصلاح . والذي أحسبُهُ ان اللائحيين القائلين باصطناع « القوة المعنوية » ، سواء بين الزعماء أو بين الأتباع في طول البلاد وعرضها ، كانوا دائماً أكثر بكثير من دعاة « القوة المادية » الخُلّص ؛ وحتى اولئك الذين بَدَوْا وكأنهم ينادون باللجوء إلى القوة المادية كانوا في الواقع منقسمين على أنفسهم ، ففريق منهم أراد ان يذهب في اصطناع هذه القوة ، عند الحاجة ، إلى حد الثورة المسلحة ، وفريق منهم رَجَوْا ان يُوَفّقوا إلى أن يخدعوا البرلمان عن نفسه فيحملوه على القيام بتنازلات جديدة من طريق التهديد باصطناع القوة من غير أن يكون ثمة عزم حقيقي على اللجوء اليها فعلياً البتة — وعلى أية حال إلى أبعد مما لُجئ اليها في بريستول **Bristol** ونوتنغهام **Nottingham** خلال الصراع السابق من أجل الاصلاح .

وكان طبيعياً ، في مثل هذا الظرف ، أن تُكبَتَ الخلافات حول المجتمع الجديد ، تلك الخلافات التي كان خايفاً بها أن تُطْلِع رأسها

عندما تصبح لائحة الحقوق الشعبية قانونَ البلاد . ذلك بأن غرض الزعماء اللائحيين كان إقناع مؤيدي النظريات الاجتماعية المتنافسة بأن يتناسَوْا خلافاتهم ويتّحدوا وراء المطالبة المشتركة بأقرار اللائحة . واستُحِثَّ النقابيون والتعاونيون الاووينيون ، وكانوا أقوى الجماعات « الطوباوية » ، على التعاون مع خصوم قانون اسعاف الفقراء الجديد ، والداعين إلى اصلاح الاوضاع في المصانع ، والجمهوريين الراديكاليين ، وعلى إرجاء كل محاولة لوضع نظرياتهم الخاصة موضع التطبيق حتى تُكْسَب معركةُ اللائحة . والواقع ان اشياع اللائحة الجماهيريين تألفوا في المقام الاول من خصوم قانون اسعاف الفقراء الجديد ، ومن دعاة اصلاح المصانع في المناطق الصناعية ، ومن الراديكاليين السياسيين في المدن ؛ وقد لزِمَ عن هذا التنوع في الوان هؤلاء الأشياع أن وُجِدت بين الخطباء اللائحيين أصوات عديدة أكّدت على مظالم مختلفة وعلى مشروعات متباينة من اعادة التنظيم الاجتماعي ، برغم انهم كانوا كلهم يَدْعون الناسَ إلى الالتفاف حول اللائحة .

وبعد رفض « العريضة القومية » الأولى ، وبعد ارفضاض « المؤتمر القومي اللائحي الأول » عام ١٨٣٩ لم تعاود هذه الجماعات كلها الاتحادَ قط . كان الداعون إلى التعاون بين الطبقة الوسطى والطبقة العاملة قد تناقصوا ، أو لعلهم كانوا قد أفرغوا همتهم في تأييد « اتحاد حق الاقتراع الكامل » **Complete Suffrage Union** الذي انشأه جوزيف ستورج **Sturge** والذي كانت تشدّه روابط وثيقة بالافراد الاكثر تقدميةً بين أعضاء « عصبة مقاومة قانون القمح » **Anti-Corn Law League** . ووقف كثيرون جهودهم كلها على العصبة ، باعتقاد أن الحملة من أجل إلغاء قوانين القمح تحمل في ثناياها آمالاً في نجاح مبكر أعظم من تلك التي تحملها الحملة من أجل توسيع حق الاقتراع — هذا التوسيع الذي اعتقدوا ان الغاء قوانين القمح يمهّد السبيل اليه . وحاول لوفيت وأصدقاؤه —

وقد ساءهم إلى أبعد الحدود تألق نجم اوكونر واتّهموه بأنه حرّض بادئ الأمر متمردي نيوبورت Newport ثم خانهم – ان يعملوا مع الستورجيين Sturgeites ، ولكنهم لم يكونوا مستعدين للتخلي عن اسم « لائحة الحقوق الشعبية » ، وهو تنازل اصرّ عليه كثير من المصلحين المنتمين إلى الطبقة الوسطى بسبب من سوء السمعة الذي كان قد لحقها بعد الاخفاقين المتعاقبين اللذين مُنِـي بهما « الشهر المقدس » Sacred Month وانتفاضة نيوبورتNewport Rising؛ حتى إذا أخفقت محاولة العمل المشترك مع الدعاة إلى حق الاقتراع الكامل بسبب من هذه المسألة انصرف لوفيت نفسه إلى نشاط تربويّ محضٍ نهض بعبئه من خلال جمعيتهِ القومية لتعزيز النهوض بالشعب سياسياً واجتماعياً National Association for Promoting the Political and Social Improvement of the People على الرغم من أنه ظل معنيـاً بالاتصال بالحركات العمالية والراديكالية الأجنبية . لقد أنحلّت الجماعة التي كانت قد شكلت « جمعية عمال لندن » ؛ وفي برمنغهام كان اعتزال توماس آتوود قـد ترك « اتحاد برمنغهام السياسي » Birmingham Political Union من غير قـائد ومن غير سياسة . وانقسم اللائحيون الاسكتلنديون عـلى أنفسهم : لقد أصبحت الجماعات الكبرى منهم ميداناً لمعركة نشبت بين جناح أيسر انحاز إلى اوكونر وبين قِطاع قويّ قال باصطناع « القـوة المعنوية » ونزَعَ إلى الانفصال عن اللائحيين الانكليز .

ولم يكد الزعماء اللائحيون ، الذين كان معظمهم قد حُكم عليهـم بالسجن لفترات قصيرة في أواخر عام ١٨٣٩ وأوائل عام ١٨٤٠ ، يغادرون السجن واحداً إثر واحد حتى اتضح ان زعامة الجمهرة الكبرى من اولئك الذين اعتصموا بحبل التضامن كانت قد انتهت إلى يدَيْ اوكونر . وسرعان ما قبلت « الجمعية اللائحية القومية » National Charter Association التي انشئت عام ١٨٤٠ وهو لا يزال سجيناً ، زعامتَهُ بعد أن أطلِـق

سراحه في العام التالي ؛ وشيئاً بعد شيء أغريَتْ بالموافقة — مجازفةً في ذلك أعظم المجازفة — على مشروعاته الخاصة بانشاء المستعمرات الزراعية . والواقع أن مشروع المستعمرات الزراعية اللائحي لم يُقَدَّم عملياً إلا عام ١٨٤٣ بعد رَفْض عريضة عام ١٨٤٢ القومية الكبرى الثانية ، والهزيمة التي أنزِلت بالاضرابات الواسعة التي جرت في تلك السنة . ولكنه كان قد تُمُثِّلَ قبل ذلك عام ١٨٤١ عندما حثّ اوكونر — وقد عصف به عداء مرير لحزب الاحرار ولعصبة مقاومة قانون القمح — اللائحين على ان يُلقوا بما يملكون من نفوذ انتخابي في كفة حزب المحافظين . ولقد أدى هذا إلى قطيعة بين اوكونر وأوبرايان اللذين كانا يتعاونان تعاوناً وثيقاً . وحثّ اوبرايان اللائحين على ان ينأَوْا بأنفسهم عن كلا الحزبين — حزب الاحرار وحزب المحافظين — على نحو متكافئ ، وأن يركزوا جهودهم على القيام بدعاية مستقلة إلى ان يصبحوا من القوة بحيث يتغلبون على الحزبين جميعاً . ولكن اوبرايان أيضاً انحاز إلى الستورجيين ، وبذلك تخاصم مع السواد الاعظم من اللائحين . كان قد تخلى عن فكراته الثورية ؛ ولقد شجب — في البرنامج الذي قدّمه كمرشح لمقعد « نيوكاسيل أون تاين » عام ١٨٤١ — مصادرةَ الملكية الخاصة وطالب بأعادة النظر في قوانين الملكية الخاصة من طريق العمل البرلماني ، مع التعويض على كل امرئ قد تقضي المصلحة الوطنية بتجريده من ملكيته . ولم يكن اوبرايان يدعو ، في هذه المرحلة ، إلى أيّ نظامٍ عامّ من المِلْكية المشتّركة حتّى للصناعات الاساسية ، كما فعلَ في ما بعد . كانت مقترحاته الاقتصادية الرئيسية هي فرض ضرائب ضخمة على الاثرياء وانشاء بنك قومي يكون ملكاً للشعب ابتغاء تمويل المشروعات المنتِجة .

ومن عام ١٨٤٠ حتّى عام ١٨٤٢ وقفت « الجمعية القومية اللائحية » نشاطها الرئيسي على تنظيم العريضة القومية الثانية ، التي وقّعها في الواقع عددٌ من الناس أكبر من ذلك الذي وقّع العريضة الأولى بكثير . فالحقّ

أنه بالرغم من جميع ضروب الانقسام الذي منيت به الحركة اللائحية فقد ظلت من غير ريب تحظى عام ١٨٤٢ ، تحت زعامة اوكونر ، بتأييد واسع لم تنعم بمثله من قبل ، على الأقل في الاوساط العمالية . ولقد أعانها على ذلك ، إلى حد بعيد ، كساد التجارة القاسي الذي بلغ ذروته عام ١٨٤٢ ، عندما انتشرت الاضرابات الجماهيرية في معظم المناطق الصناعية كمقاومة يائسة للاحوال الصناعية المتدهورة من سيء إلى أسوأ . وليس من ريب في ان الزعماء اللائحيين لم يثيروا هذه الأضرابات التي أخذتهم ، في الواقع ، على حين غرّة . بل لقد ذهب أوكونر ، بادئ الأمر ، إلى حدّ شجب هذه الاضرابات بوصفها عملاً تعمّد ارباب الاعمال إثارته لمصلحة عصبة مقاومة قانون القمح . حتى إذا وجد أن أتباعه تورطوا تورطاً بعيداً في حركة الأضراب شارك في محاولة تحويل ما كان في جوهره عملاً صناعياً ، مبنيّاً على الجوع ، إلى إضراب عام يهدف إلى إقرار لائحة الحقوق الشعبية .

وأياً ما كانت أغراضها فقد كان مقدّراً على اضرابات عام ١٨٤٢ أن تخفق ، إلا إذا حوّلت إلى ثورة . ولم يكن لدى اللائحيين ، بعد تجارب عام ١٨٣٩ ، أية ثقة في قدرتهم على شنّ حرب ثورية ظافرة . وردّ الجوع العمال إلى العمل ، حيثما كان في ميسورهم أن يجدوه ؛ وتجاه هذه الهزيمة الثانية شرعت الحركة اللائحية تتقهقر تقهقراً جدياً . وفي هذه المرحلة بالذات حثّ اوكونر أتباعه ، مغيّراً سياسته السابقة تغييراً كاملاً ، على أن يشهدوا المؤتمر القومي الذي دعا « اتحاد حق الاقتراع الكامل » إلى عقده في كانون الاول (ديسمبر) من عام ١٨٤٢ وعلى أن يحاولوا الوصول إلى تفاهم مع الستورجيين . وأخفقت المحاولة عندما تقدم المؤتمر إلى التصويت على اسم « اللائحة » وموادّها ، وانسحب الستورجيون من المؤتمر . عندئذ ارتدّ اوكونر إلى مشروعاته الخاصة بالاصلاح الزراعي ، وحوّل البقية الباقية من أتباعه إلى مشروع المستعمرات الزراعية ، الذي

امتص معظم أموالهم وطاقاتهم خلال السنوات القليلة التالية . وأدى ذلك، إلى منازعات وانسحابات اضافية ، وبخاصة عندما تردت « شركة الأراضي القومية » ، التي كان أوكونر قد نظمها ، في عماء chaos مالي متعاظم يوماً بعد يوم . وحوالى عام ١٨٤٨ أطلقت تهم الفساد وعدم الكفاءة، ذات اليمين وذات الشمال ، في غير ما تحرج ، في الأوساط اللائحية . وسرعان ما أعلنت لجنة تحقيق برلمانية ، برغم تبرئتها أوكونر من تهمة الفساد ، أن المشروع كله غير قانوني وانه من الوجهة الاقتصادية غير سليم ، وأصدرت أمرها بتصفيته . وفي غضون ذلك انتخب اوكونر ، عام ١٨٤٧ ، عضواً في البرلمان ممثلاً لنوتنغهام Nottingham ؛ وكانت لا تزال له سيطرة على عدد ضخم من العمال ، فلما انهار مشروع المستعمرات الزراعية انقلب إلى المطالبة بأقرار لائحة الحقوق الشعبية التي كانت قد ارتدت ، منذ عام ١٨٤٢ ، إلى مقام ثانوي جداً . وكانت سنة ١٨٤٨ ، بما نشب فيها من ثورات متعاقبة في جزء كبير من أوروبة ، قد أحيت ذابل الآمال في نفوس الجماعات اللائحية ؛ وشرعت الجمعية اللائحية القومية تنظم عريضة قومية ثالثة وتفكر كرة اخرى في اتخاذ « إجراءات أشد » إذا ما اجترأ البرلمان على رفضها . بيد أنه لم يكن ثمة ، هذه المرة ، أيما أمل في حركة اضراب واسعة يستطيع اللائحيون أن يطمعوا في تسخيرها لأغراضهم الخاصة ؛ وكانت الجمعية اللائحية القومية ، في الواقع ، من غير ما سياسة البتة . لقد وفقت الحكومة في سهولة ويسر إلى تفريق المظاهرة التي كانت تلك الجمعية قد نظمتها في « كيننغتون كومون » Kennington Common في شهر نيسان (ابريل) لتقديم العريضة، بعد أن دعي دوق ولينغتون العجوز لتنظيم الدفاع ضد خطر القلاقل الجماهيرية . ووضعت بضع جماعات يسارية صغيرة ، تعوزها الزعامة القوية ، خططاً لانتفاضة ثورية ، ولكنها أحجمت — بعد أن أدركت ضعفها — عن القيام بأية حركة . والواقع أن الجمعية العامة للمندوبين ،

وكانت قد دعيت للانعقاد للنظر في الخطوات التالية ، ما لبثت ان انفضّت من غير أن تفعل شيئاً ؛ وبذلك تكشّف ضعف الحركة اللائحية ، على نحو أدعى إلى الإجفال ، بسبب من المخاوف المفرطة التي كانت قد أثيرت . ولم تتخذ كرة أخرى قطّ ، بعد عام ١٨٤٨ ، حتى مظهرَ حركة قومية تنعم بتأييد جماهيري .

وأياً ما كان ، ففي أعقاب هذه الهزيمة التي لم يكن من سبيل إلى معالجتها اتخذت الحركة اللائحية — أو ما تبقّى منها — صفةً اشتراكية أقوى . وكان قد بقي ، بعد عام ١٨٤٨ ، جماعتان رئيسيتان احتفظتا بفعاليتهما : الجمعية اللائحية القومية التي أعيد تنظيمها ، والتي كان النفوذ القياديّ فيها ينتقل من اوكونر إلى نائبه السابق ، ارنست جونز **Jones** ، وإلى جورج جوليان هارني **Harney** ؛ والحركة الجديدة التي أسسها برونتير اوبرايان ودعاها عصبة الاصلاح القومي **National Reform League** وهاتان الجماعتان استمدتا التأييد ، على نحوٍ كلّيّ تقريباً ، من الطبقات العمالية : كان الراديكاليون من أبناء الطبقة الوسطى قد انكمشوا لتوّهم وكانوا يعيدون تنظيم قواهم حول « جمعية الاصلاح البرلماني والماليّ » التي قادها السير يشوع والمزلي **Joshua Walmsley** وجوزيف هيوم **Hume** والتي انتزعت « لائحتها الصغيرة » ، بمطالبتها بحق الاقتراع لكل رب اسرة بدلاً من حق الاقتراع لكل ذكرٍ بالغٍ ، بعضَ التأييد العمالي . وفي الطرف الاقصى الآخر قام « جونز » و « هارني » باتصال وثيق مع كارل ماركس ومجموعة المنفيين الاجانب التي شاركته في اصدار « البيان الشيوعي » في أوائل عام ١٨٤٨ . ومن طريق هذه الاحتكاكات طوّر الجناح الذي يسيطر عليه « جونز » و « هارني » في الحركة موقفاً دولياً إلى حدّ بعيد — وهو في الواقع موقف كان ماثلاً في تفكير هارني منذ البدء . وأمسى اليسار اللائحيّ ، وقد تحرّر من هيمنة اوكونر ، يعتبر نفسه أكثر من أي شيء آخر الجناحَ البريطاني لحركة ثورية دولية ويولي الفكرات

الاشتراكية والشيوعية في أوروبة القارّية أعظمَ اهتمامه . وطبيعيٌّ أن تكون جمعية الديموقراطيين الاخوانيين **Society of Fraternal Democrats** التي انشئت عام ١٨٤٦ لجمع شمل القادة الانكليز ومختلف جماعات المنفيين الاجانب في لندن ، قد وجدت في أحداث أوروبة عام ١٨٤٨ وفي نفوذ ماركس ما شَحَذ نشاطها . لقد بدا وكأن انشاء ضرب من « رابطة دولية للعمال » **Workers International** كان وشيكاً ؛ ولكن ما إن اتخذت الثورات في أوروبة القارية سبيلها ، واحدة بعد الاخرى ، نحو الهزيمة حتى تلاشت الحركة تدريجياً ، مخلّفة فئة قليلة مؤمنةً ، ليس غير ، لمواصلة النضال . وسرعان ما خسر هارني ، الذي كان طوال فترة من الزمن وَلَدَ ماركس المدلل ، احترام ماركس نفسه وذلك ، في المحل الاول ، لأنه بدلاً من ان يمنح وجهات النظر الماركسية كامل تأييده راح يصرّ على مسايرة جميع الثوريين القاريين على اختلاف ضروبهم ، وفي جملتهم كثير ممن كان ماركس على نزاع مرير معهم . عندئذ أمسى ارنست جونز هو الزعيم البارز للجناح اللائحي الأيسر . وطوال عشر سنوات عقبَتْ عام ١٨٤٨ بذل الجهد تلو الجهد لابقاء الحركة المتضائلة على قيد الحياة ، وبخاصة من طريق القيام بمحاولات لانتزاع تأييد النقابات ، التي اهملت عروضه في الاعم الاغلب . وأخيراً ، حوالى أواخر العقد السادس من القرن التاسع عشر ، دب اليأس حتى إلى قلب « جونز » نفسه من إقناع الطبقة العمالية البريطانية بالايمان بأنجيل الماركسية العنيد ، فانتقل — مثيراً بذلك نقمة ماركس — إلى محاولة إنشاء حركة موحّدة جديدة للطبقتين العمالية والوسطى ، وهي حركة قُيِّض لها ان تحقق نصراً جزئياً في قانون الاصلاح الصادر عام ١٨٦٧ . وفي غضون ذلك كان هارني قد نفض غبار انكلترة عن قدميه في أواسط العقد السادس من القرن التاسع عشر وكان قد استقر في « جزائر القناة » * **Channel Islands**

---

* مجموعة جزر بريطانية في القناة الانكليزية قرب ساحل فرنسة . (المعرب)

حيث جَمَعَتْهُ بالمنفيين الفرنسيين ، الذين كانوا قد أقاموا هناك وعلى رأسهم فيكتور هوغو ، قضيةً مشتركة .

ان اشتراكية ارنست جونز ، كما تطورت بعد عام ١٨٤٨ ، كانت في جوهرها اشتراكية ماركس . كانت عقيدتها الرئيسية هي عقيدة الصراع الطبقي بوصفه الشكل الضروري للتطور الاجتماعي ؛ وجنباً إلى جنب مع هذه العقيدة تجلّى إلحاحٌ على فكرة فَضْل القيمة **surplus value** وعلى النزوع التاريخي نحو تمركز رأس المال . لقد علّق جونز أهمية بالغة على الحركة النقابية بوصفها أداةً لتنظيم العمال للصراع الطبقي ولانشاء وعيهم للوحدة الطبقية ، ولقد كان يذهب دائماً إلى ان النقابات في حاجة إلى زعامة سياسية قوية لتوسيع استشرافها ولتحويلها إلى قوات مناضلة في حرب ، سياسية في جوهرها ، ضد الرأسمالية . ولكن جونز ظل يفكر في المقام الاول بلغة الاشتراكية الزراعية لا بلغة الاشتراكية الصناعية — على الأقل طوال فترة من الزمن بعد عام ١٨٤٨ . كانت تجربة « مشروع المستعمرات الزراعية اللائحي » قد علّمته ان العمل الطّوْعي لا يَصْلُح وسيلةً لتوطين العمال في الأرض يحرثونها ويزرعونها . وهذا ما قاده خلال العقد السادس من القرن التاسع عشر إلى المناداة ، في قوة ، بتأميم الأرض . لقد أراد دولة مُصْلِحةً مبنيّةً على أساس من حق الاقتراع الكليّ لكي تشتري الارض ، أو لتستولي عليها بالمصادرة ، وتُسْكن فيها فائض العمال المدينيين في « مستعمرات وطنية » **Home Colonies** ظلّ يتصوّرها مؤلفةً من مزارعين مُفْرَدين . وتحت تأثير ماركس ومن خلال اتصالاته باولئك النقابيين الذين رغبوا في الاستماع اليه اتّسم تفكيره ، في العقد السادس من القرن ، بِسِمةٍ صناعية أقوى ؛ وكان لسكناه في مانتشيستر اثرها الكبير في تغيير وجهة نظره خلال السنوات العشر الاخيرة من حياته . بيد ان هذا ، بدلاً من أن يجذبه نحو الماركسية جذباً أشدّ ، قاده إلى التخلي شيئاً فشيئاً عن موقفه الثوريّ . كان خلال العقدين الخامس

والسادس من القرن دائمَ الاعتزاز بالنصّ على انه ينتسب إلى المدرسة القائلة باصطناع « القوة المادية » من الحركة اللائحية . ولقد رحب بـ « البيان الشيوعي » بوصفه صياغةً نظريةً واضحة لفكرات ثورية كان هو – أي جونز – قد قبِلها من قبلُ بالغريزة . ولكنه لمْ يستشعر ، في أيما يوم من الأيام ، ارتياحاً حقيقياً للفلسفة الحتمية التي تقول بها الماركسية ، حتى في الوقت الذي اعتبر فيه نفسه ممثلاً كاملاً لها . وإذْ كان شاعراً وكاتبَ قصة خيالية ذا نزعة مثالية ، وإذ كان إلى ذلك مخلصاً للقضية التي يعمل لها إلى أبعد حدود الاخلاص منكراً لذاته ، فقد واصل الكفاح برغم جميع العراقيل والمعوِّقات في امانة اكسبته في النهاية احتراماً عاماً . ولقد ظل ماركس يحترمه حتى بعد أن تملّص من سلطانه واعتنق ، على ضوء خبرته ، وجهة النظر القائلة بأن العمال لن يكسبوا حق الاقتراع إلا بمعونة الطبقة الوسطى ، ومن طريق الاصلاح لا من طريق الثورة التي كان قد علّق عليها آماله .

وإنما كان هارني ، لا ارنست جونز ، هو الذي نشر ، عام ١٨٥٠ ، الترجمة الانكليزية الاولى للبيان الشيوعي . ولقد ظهرت هذه الترجمة في صحيفة « الجمهوري الأحمر » *Red Republican* التي كان يديرها جنباً إلى جنب مع صحيفته الاخرى الاقلّ تفاخراً واعتداداً : « المجلة الديموقراطية » *Democratic Review* . وكان هارني قد تخاصم ، منذ قريب ، مع اوكونر وأنكر أن تكون له علاقة بصحيفة « النجم الشمالي » *The Northern Star* . وإنما قُصِد بصحيفة « الجمهوري الأحمر » ، من غير ريب ، إلى ان تصبح لسان حال الحركة الثورية العالمية التي كان لهيبها قد اندلع عام ١٨٤٨ . وكان هارني و « الديموقراطيون الاخوانيون » قد وضعوا أيديهم ، في عام ١٨٥٠ ، في أيدي جماعة ماركس واتباع بلانكي **Blanqui** وشكلوا في لندن « العصبة الكونية للشيوعيين الثوريين » **Universal League of Revolutionary Communists** التي كانت قد

اعلنت « ديكتاتورية البروليتاريا » و « الثورة السرمدية » — وقد قُصِد بهذه الاخيرة مواصلةُ الجهد الثوري حتى تحقيق الشيوعية الكاملة بوصفها « الشكل النهائي لتنظيم المجتمع البشري » . وهكذا كان هارني يتمتع بسلطان غير يسير يوم ولادة الشيوعية كحركة ثورية دولية ؛ ولكنه سرعان ما انهمك في صراع ضارٍ على زعامة الجناح الايسر من الحركة اللائحية مع ارنست جونز ، الذي دعمه ماركس وانتصر له عليه . إن هارني ، رغم نزعته الثورية ، لم يكن في الحق تابعاً من أتباع ماركس في أيما يوم . إنه لم يكن عالماً نظرياً ، ولقد كان عاجزاً كل العجز عن متابعة النزاعات الداخلية بين الماركسيين ، والبلانكيين ، وأتباع لويس بلان **Blanc** وسائر الجماعات الثورية والاشتراكية الاخرى في اوروبة القارّية . لقد أراد ان يكون صديقاً لها جميعاً ، وأن يحملها كلها على عقد الخناصر في حركة مُفْرَدة يحدوها روح الاخاء الجمهوري . ولقد اعتبر ماركسَ انانياً ، ومتعصباً ، في حين اعتبره ماركس حماراً متباهياً . وسرعان ما وفّق جونز ، في مقدرة أعظم على التنظيم والعمل الشاق ، إلى ازاحته من الطريق .

وكان الزعيم اللائحيّ الآخر الذي عُمّـر ليبلغ مكانةً مرموقة ، بعد عام ١٨٤٨ ، هو برونتير اوبرايان ، الذي كان خليقاً به أن يحتل مقاماً أعلى بكثير لو استطاع ان ينأى بنفسه عن معاقرة الخمر . وبعد عام ١٨٤٨ شرع اوبرايان يعمل على لمّ شعث العناصر اللائحية الأقل ثوريةً تحت راية « عصبة اصلاح قومية » ذات برنامج وُضِع لكيْ يجتذب أتباع روبرت اووين والمدارس الاشتراكية « الطوباوية » الاخرى وكذلك اولئك المصلحين السياسيين الذين هدفوا من نضالهم إلى تحقيق الاصلاح الدستوري لا إلى القيام بانتفاضة ثورية . وكان اوبرايان قد انتمى ، كما رأينا ، إلى ذلك الجناح من الحركة اللائحية القائل باصطناع « القوة المادية » وكان هو أول من عرّف الناس في انكلترة بمذهب بابوف ، وذلك من طريق ترجمته لكتاب بووونارّوتي ترجمة حافلة بالشروح والتعليقات . وكان قد أمسى ،

طوال فترة من الزمن ، صديق اوكونر الحميم ، ولكنه ما لبث أن خاصمه بسبب من مسألة التعاون مع « اتحاد حق الاقتراع الكامل » الذي انشأه ستورج . وكان قد هاجم مشروع أوكونر الخاص بانشاء المستعمرات الزراعية ذاهباً إلى انه مقضيّ عليه بالاخفاق وإلى انه لا بد ان يؤدي إلى جعل الفلاحين الجدد ، المنكودي الحظ ، عبيداً أرقّاء للمرابين . وكان قد عارض عام ١٨٤٨ ، في قوة ، تلك المخططات التمردية التي حبّذها كثير من الموفدين إلى المؤتمر اللائحيّ ، ثم ما لبث ان انسحب من ذلك المؤتمر احتجاجاً . وفي عام ١٨٤٩ عاد إلى الظهور من جديد عندما نشر في صحيفة « المعلم السياسي لرينولدز » *Reynolds' Political Instructor* — وهي السلف المباشر لصحيفة « رينولدز » *Reynolds* المعروفة اليوم — القسمَ الافتتاحي من كتابه عن « نشوء العبودية البشرية وتقدمها ومراحلها » *The Rise, Progress and Phases of Human Slavery* الذي لم يوفّق إلى إتمامه قط . وهذا الكتاب هامّ بسبب من المقارنة المعقودة فيه (قبل ان يُنشر « البيان الشيوعي » في الانكليزية) بين «استرقاق العبيد» القديم و « عبودية الأجور » الجديدة . « إن من يُدْعَوْن الطبقات العمالية هم فئة العبيد الأرقاء في البلدان المتمدنة » . وهذا الضرب الجديد من الرقّ لا يمكن أن يُنْهَى إلا بانتفاضة اجتماعية قد تتخذ إما شكل ثورة عنيفة أو اصلاح سلميّ — ولقد رجا اوبرايان أن تتخذ الشكل الثاني . « ان الثورة المذهلة التي حدثت مؤخراً في الفنون والعلوم ، بوصفها مناسبة لأغراض الاقتصاد الانساني ، يجب ان تُنْجب على نحو طبيعيّ ثورة اخرى من ضرب مُشابه في ميكانيّة **mechanism** المجتمع السياسية والاجتماعية . » وليس من ريب في أنه ، ههنا ، مجردُ صدى لسان سيمون .

وفي عام ١٨٥٠ تعاون ج . و . م رينولدز والداعية الأوويني لويد جونز (الذي كان على اتصال أيضاً بالنشاطات التعاونية **Co-operative** التي

أطلقها الاشتراكيون المسيحيون **Christian Socialists**) مع اوبرايان لتشكيل « عصبة الاصلاح القومية » **National Reform League** الـتي قدّمت برنامجاً من سبع نقاط (أو من ثماني نقاط أحياناً) كوسيلة للتوفيق ما بين الجماعات اللائحية المتنافسة . ولقد حظيَ هذا البرنامج ، في مرحلة من المراحل ، بموافقة « الجمعية اللائحية القومية » و « الديموقراطيين الاخوانيين » معاً ؛ وأمست « جريدة رينولدز » *Reynolds' Newspaper* لسان حال الحركة . ولكن العلاقات مع الجمعية اللائحية القومية ما لبثت ان قُطعت بعد نزاع نشب بين أوبرايان وجونز .. وبعد عام ١٨٥٥ اعتزل اوبرايان العمل السياسي وقضى سنواته الأخيرة في نظم الشعر السياسي وفي كتابة « رسالة عن روبسبير » *Dissertation on Robespierre* . وأخفقت العصبة اللائحية القومية ، برغم ان « جريدة رينولدز » عُمّرت لتواصل الدعوة إلى بعض فكرات مؤسسها .

وكانت « مخططات عصبة الاصلاح القومية » *Propositions of the National Reform League* أقرب آثار الحركة اللائحية إلى أن تكون برنامجاً سياسياً واقعياً . وهذه المخططات مدينة بأشياء كثيرة للاشتراكية الفرنسية في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، وكانت تمثُّلاً رائعاً للبرامج الاشتراكية التي أطلعتها فترة الانبعاث في العقد التاسع من القرن التاسع عشر . لقد استهلّت العصبة مطالبها بمطلب يقضي بأصلاح قانون اسعاف الفقراء ، وبتأمين العمل للعاطلين عنه أو إعالتهم إعالة معتدلة على أن يموّل ذلك كله من طريق نظام مُمَرْكَز **centralised** لفرض الضرائب على نحو عادل . ثم إنها طالبت الدولة بشراء الأراضي وبأسكان العمال العاطلين فيها ، إما في مشترَكات تعاونية على الغرار الأوويني أو في مستعمرات زراعية من الضرب الذي اقترحه أوكونر ، شرط أن تُترك للفرد حرية اختيار إحدى الخطتين . وطالبت ، ثالثاً ، بتخفيض الدين القومي تخفيضاً يتناسب مع سقوط الاسعار منذ الحرب النابوليونية — وهذا

هو نفس « التعديل المنصف » لعبء الفائدة على الدّين الذي نادى بـه كوبيت — وبألغاء بقية الدين من طريق ضريبة تُفرْض على الملكيـة الخاصة . ودَعَتْ ، رابعاً ، إلى تأميم الاراضي تدريجياً ، وفي جملتها المعادن والمناجم ، وتأميم المسامك **fisheries** أيضاً ، واصطناع الموارد التي يتم الحصول عليها بهذه الطريقة لتغطية نفقات الحكومة و « لتنفيـذ جميع الاشغال العامة الضرورية » ، ولأقامة نظام من التعليم العمومي . وطالبت ، خامساً ، بأحداث نظام تقدّمي جديد « مبنيّ على أساس من ثروة حقيقية قابلة للاستهلاك لا على مقدار متغيّر وغير ثابت من بعض المعادن النادرة » — وهذا هو علاج آتوود القديم — وسادساً بنظام للتسليف العام ابتغاء تشجيع جمعيات المنتجين التعاونية والمشروعات الاقتصاديـة الصغيرة في آن معاً . وطالبت العصبة ، سابعاً ، بانشاء « مراكز استبدال العمل » **Labour Exchanges** في كل مكان حيث يكون في الامكان استبدال منتجات مختلف المهن والصناعات بِقِيَمٍ مبنيةٍ « إما على أساس قاعدة قمح أو قاعدة عمل » **a corn or a labour standard** بحيث يحلّ ذلك ، تدريجياً ، محلّ « النظام الطائش الحاليّ القائم على الاتجّار التنافسي » . وطالبت ، ثامناً ، بأن يُصار في مرحلة تالية إلى أميم السكك الحديدية والقنوات والجسور وأحواض السفن والمغذّيات المائية * توغيرها من الخدمات ذات المنفعة العامة . وفوق هذا فأن بعض صيغ البرنامج وسّعت المطالب التربوية لتذهب بها إلى حد اقتراح اقامة نظـام تعليمٍ قومي إلزاميّ حرّ ، واشتملت على أحكام تقضي بأعادة النظر على نحو جذريّ في قانون العقوبات ونظام السجون ، وباختصار الأنفاق على القوات المسلحة .

وفي ختام هذا البرنامج البعيد الاثر وردت فقرةٌ اضافية اعتنقت وجهة نظر روبرت اووين في « الدين العقلاني » وإعلانٌ لاستعداد

* الوسائل التي تنقل الماء وتغذي به الاماكن التي يطلب فيها .

« عصبة الاصلاح القومية » للتعاون مع « الجمعية العقلانية الاوونيـة » Owenite Rational Society في تشكيل « عصبة عقلانية قومية » لنشر الدعوة لتحقيق برنامج مشترك .

لقد كانت مخططات اوبرايان ، كما هو واضح ، ضرباً من الاشتات الخليطة *omnium gatherium* ، ولكنها تمثل مرحلة هامة في الانتقال من الاشتراكية الطوباوية إلى صياغة برنامج اشتراكي تطوّري ينبغي ان يُسْعَى لتحقيقه من طريق إقناع الدولة القائمة وإغرائها بتبنّيه لا من طريق تقويض تلك الدولة والاطاحة بها . ولقد مُني ذلك المخطط ، موقتاً ، بالاخفاق . فما ان اعتزل اوبرايان الدعايةَ الفعّالة حتى اضمحلت « عصبة الاصلاح القومية » وتلاشت ، وظلت البقية الباقية من اللائحيين العماليين تؤيد ، في الاعم الأغلب ، ارنست جونز و « الجمعيةَ اللائحية القومية » الجانحة إلى الأفول ، موثرةً ذلك على تأييد اوبرايان . وعندما خَبَتْ نار الجمعية اللائحية القومية في أواخر العقد السادس من القرن التاسع عشر ، وانصرف جونز نفسه إلى انشاء حركة اصلاحية جديدة على أسس دستورية غابت الاشتراكية البريطانية ، عملياً ، عن الوجود . ولقد عرفَتْ بعدُ انبعاثاً طفيفاً في ظل الرابطة التي انشأها ماركس تحت اسم « رابطة العمال الدولية » International Working Men's Association في اواخر العقد السابع وأوائل العقد الثامن من القرن التاسع عشر ؛ ولكن ذلك الانبعاث كان سريع الزوال . ولم يحدُثْ بعد ذلك شيء ذو شأن إلى أن أنشأ هندمان Hyndman « الاتحـاد الديموقراطي » Democratic Federation عام ١٨٨١ ؛ ولم تُبْعَثْ فكرات اوبرايان من جديد إلا عندما نشطت « الحركة العمالية المستقلة » Independent Labour movement للعمل بعد عام ١٨٨٩ .

لِمَ لَمْ تنطوِ الحركة اللائحية إلا على قَدْرٍ يسير جداً من الاشتراكية ؟ أو بالأحرى لِمَ لمْ يتمتع الاشتراكيون فيها إلا بقَدْرٍ من

النفوذ يسير جداً ، ولماذا وجدوا ما كانوا يملكونه يُفْلت من أيديهم حتى في العقد الخامس من القرن التاسع عشر المعروف بـ « عقد الجوع » ؟

لقد كان مردّ ذلك ، من ناحية ، إلى ان بريطانية كانت آنذاك ، ومنذ فترة بعيَنْها ، تنعَمُ بحكومة دستورية ، برغم ان تلك الحكومة لم تكن منتخبة على أساس ديموقراطي ؛ وهكذا لم يكن في الامكان أن ينشأ تحالف ثوريّ بين اولئك الذين طالبوا بحكومة دستورية واولئك الذين طالبوا بالديموقراطية ، أو بـ « حقوق الانسان » ، أيضاً . وكان مردّه ، من ناحية ثانية ، إلى ان بريطانية العظمى كانت قد أمست بلداً رأسمالياً متقدّماً كان الرأسماليون فيه في مركز يمكّنهم ، برغم انهم واصلوا ترك الحكم إلى حد بعيد للارستقراطيين ، من الأصرار على ضرورة تسيير الشؤون العامة وفقاً لمصالحهم ، وإلى ان الرأسمالية كانت نظاماً سريع التوسع والنماء ، نظاماً لم يكن قد بلغ – بأية حال – اقصى مدى قواه . وليس ثمة ريب في ان الرأسماليين الصناعيين قد استغلوا جمهرة عمال المصانع والمناجم أبشع استغلال ؛ ولكن النظام أتاح أيضاً فرصاً متعاظمة لأقلية من العمال البارعين ، والمراقبين ، وارباب الاعمال الصغار ، ونزَعَ على الجملة إلى أن يؤدي لرفع مستوى العيش . وإلى هذا ، فأن السواد الأعظم من البروليتاريا الصناعية البريطانية لم يكونوا في لندن ، ولكنهم كانوا متناثرين في رقعة من الارض واسعة في الشمال وفي المناطق الوسطى من البلاد . فلم يكن في ميسور لندن البتة أن تكون مركزاً ثورياً مثل باريس ؛ وكانت الطبقة الرأسمالية البريطانية ، المؤلفة في الأعم الاغلب من رجال عصاميين جُدُد ، منثورةً في البلاد أيضاً ، وكانت تؤلف اوليغاركية مالية أقلّ ضيقاً إلى حد بعيد من تلك التي ألّفها اصحاب المصارف والتجار الرأسماليون الباريسيون . وهذا جعل الرأسمالية أقوى بكثير واقلّ تعرّضاً – إلى حد بعيد – لانقلاب ثوريّ : لقد جعل الحكومة اقلّ تعرضاً هي الاخرى للفتن التي حدثت ، غالباً ، في مناطق نائية عن العاصمة .

ومع ذلك فقد اسهمت بريطانية العظمى — من خلال اووين ، ومن خلال الاقتصاديين المناهضين للرأسمالية ، ومن خلال رجال مثل سبينس وبينباو **Benbow** وصاحب المقالات المذيلة بتوقيع سينيكس **Senex** المستعار في صحيفة جايمس موريسون « الرائد » *Pioneer* — إسهاماً هاماً جداً في تطوير الفكر الاشتراكي . ومن الظواهر ذات المغزى أن هذه الفكرات كانت تفقد جاذبيتها في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، في حين كانت الاشتراكية قد أمست ، في اوروبة القارّية ، خلال ذلك العقد ، قوةً متنامية في سرعة . لقد أصيبت الاشتراكية الاوروبية بنكسة خطيرة جداً بعد عام ١٨٤٨ نتيجةً لما مُنيت به ثورات تلك السنة من هزائم ، وكانت ثورات غلبت عليها السمة البورجوازية . فقد ألمّ الضعف بالاشتراكية **قبل** عام ١٨٤٨ ، لا لأنها شاركت في هزيمة بورجوازية بل لأن تقدماً بورجوازياً سلبها جاذبيتها .

إن الحركة اللائحية ، اذن ، لم تُطلع أية نظرية اشتراكية خاصة بها — إنها لم تكن غير أصداء لأووين ، ولويس بلان ، وكارل ماركس عجز العمال في الاعم الاغلب عن الاصغاء اليها . لقد بُذلت محاولات قصد بها أصحابها إلى ان يخلقوا من ارنست جونز مفكراً اشتراكياً عظماً ، ولكن مواهبه لم تكن لتؤهله لمثل هذه المنزلة . لقد تمتع اوبرايان بكفاءات عقلية أضخم ؛ ولكنه هو أيضاً لم يَعْدُ ، إلا قليلاً ، ترديدَ أصداء بعض الفكرات التي طلع بها رجال آخرون . وليس يذهب أحدٌ حتى إلى حدّ الزعم أن هارني كان مفكراً كبيراً . ولقد استبدّ اوكونر ، فترة من الزمن ، بانتباه جزء كبير من الطبقات العمالية ؛ ولكنه لم يقل لهم غير أشياء قليلة قادرة على ان تساعدهم ، ولم يقل لهم شيئاً البتة مما يمكن أن يُدعى اشتراكياً حتى بالمعنى الأوسع للكلمة .

الفصل الرابع عشر

بلانكي والبلانكية

لقد اقتضت أحاديثنا السابقة عن الاووينية واللائحية أن نذهب بتاريخ الفكرات الاشتراكية البريطانية إلى أبعد جداً من النقطة التي بلغناها في عرضنا لتطور الفكر الاشتراكي في اوروبة القارّية ؛ ولقد كان من المتعذر علينا ان نتجنّب الاشارة في تلك الاحاديث إلى عدد من التطورات المتأخرة – كالماركسية والمفاهيم الاشتراكية الفرنسية في العقد الخامس من القرن التاسع عشر . وإن علينا الآن أن نعود لنستأنف الكلام على الاشتراكية الفرنسية من حيث تركناها ، وأن نتحدث في ايجاز عن نشأة الاشتراكية في المانية وفي أوساط المنفيين الألمان . ولسوف ندرس في هذا الفصل مظهراً واحداً من مظاهر الحركة الاشتراكية الفرنسية في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر ؛ ولكننا سوف نضطرّ ههنا أيضاً إلى استباق النقطة التي بلغناها من القصة العامة لنقدم إلى القارئ أوضح صورة ممكنة عن ذلك الضرب من الاشتراكية المتمثل في تلك الشخصية الثورية الاستثنائية : لويس

أوغوست بلانكي **Louis-Auguste Blanqui** (١٨٠٥ – ١٨٨١) .

كان أوغوست بلانكي ابنَ ثوريٍّ قديم كان قد انحاز إلى معسكر الجيرونديين ثم هادنَ نابوليون فأمسى نائب حاكم . حتى إذا عاد آل بوربون إلى العرش عام ١٨١٥ أقصي عن وظيفته الرسمية وخلّف عالةً على زوجته التي ورثت بعض الممتلكات الزراعية اليسيرة . وكانت السيدة بلانكي نزقة سيئة الطبع ، فأرسل اوغوست – لإبعاده عنها في الدرجة الأولى – إلى باريس حيث تلقّى العلم وانضمّ إلى جماعة الكاربوناري وهو بعد في السادسة عشرة . ولقد اشترك في ثورة عام ١٨٣٠ وجُرح . وكان آنذاك محرراً في صحيفة بيير لورو الموسومة بـ « لو غلوب » *Le Globe* (الكرة) .

لقد رأينا كم كانت حافلةً بالاضطراب تلك السنواتُ التي عقبت ارتقاء لويس فيليب عرش فرنسة ، مباشرة . إن ثورات نسّاجي ليون عام ١٨٣١ وعام ١٨٣٤ ، والانتفاضات الجمهورية في باريس في عام ١٨٣٢ وعام ١٨٣٤ أيضاً ، والقلاقل الكثيرة الاخرى التي حفلت بها بقية العقد الرابع من القرن التاسع عشر قد أظهرت لنا مدى العمق والانتشار اللذين اتسمت بهما الاضطرابات الجمهورية والعمالية في ظل « الملكية البورجوازية » **monarchy** *bourgeois* . فقد نشأت في باريس بعد عام ١٨٣٠ جمهرة من الجمعيات الجمهورية التي طالبت بالعودة إلى تقاليد الثورة الكبرى في سنواتها الأولى ، وبجعلها أساساً لتقدّم إضافي . وفي بادئ الأمر كانت أبرز هذه الهيئات « جمعية اصدقاء الشعب » **La Société des Amis du Peuple** بزعامة غودفروا كافينياك **Cavaignac** أخي الجنرال كافينياك ، الذي عُرف في ما بعد بـ « سفّاح الأيام الحزيرانية » . وانضم بلانكي إلى هذه الجمعية ، وانهمك في تدبير المؤامرات الثورية حتى قبل انتفاضة عام ١٨٣٢ الباريسية . وفي تلك السنة حكم عليه بالسجن عاماً بسببٍ من كتاباته . وخلال أولى محاكمتَيْه أجاب وقد سُئل عن

مهنته بقوله إنه « بروليتاري » — وهذا صدىً واضح من أصداء بابوف . وفي عام ١٨٣٤ حوكم كرةً اخرى ، ولكن القضاء برّأ ساحته ؛ وسرعان ما انغمس ثانيةً في التآمر . كان عَقْدُ « اصدقاء الشعب » قد انفرط ؛ ولكن بلانكي انشأ هو وآرمان باربيه **Barbès** ، في عام ١٨٣٥ ، جمعية جمهورية سرية جديدة دُعيت « جمعية الأسَر » **La Société des Familles** بسبب من بِنْيتها السرية القائمة على أساس من الزُّمَر الصغيرة . وفي الحال شرعت « جمعية الأسَر » تُعدّ العدة للثورة ، منشئةً مصانع صغيرة خاصةً بها للبارود والخراطيش في قلب باريس نفسها . وسرعان ما اكتشفها رجال الشرطة ، فاعتُقل بلانكي وزملاؤه في زعامة الجمعية ، كرةً أخرى ، وألقي بهم في غياهب السجن . وفي السنة التالية (١٨٣٧) أطلِق سراحهم بفضل عفوٍ عامّ ، فاستأنفوا التآمر على الدولة في غير إبطاء . وحلّت محلّ « الأسَر » هيئة جديدة هي « جمعية الفصول » **La Société des Saisons** التي ألِّفت من مجموعات متدرّجة على نحو هيراركيّ يقودها نفر من الزعماء ؛ وإنما أطلِقت على هذه المجموعات اسماء أيام الاسبوع وشهور السنة وفصولها . وكان أعضاؤها خليطاً من الطلاب والعمال ، ولكن الكثرة الكبيرة كانت من العمال . وحوالى هذه الفترة كانت حماة بلانكي الدعاوية قد أخذت تنأى بنفسها عن التقاليد الجمهورية الأمعن في القدَم ، وكانت السّمة العمالية قد شرعت تغلب عليها في كثير من الوضوح . ولقد استهلت عملها بأغراء الجنود وإغوائهم .

وفي عام ١٨٣٩ قرر بلانكي أن ساعة الثورة قد أزفت . ولعب عملاء الشرطة دورهم في إثارة « الفتنة » . وفي نوار (مايو) من تلك السنة أعلن الثورة ، بزعامته ، نحوٌ من ستمئة رجل . ولقد حصلوا على السلاح من طريق السّطو على دكاكين بعض صانعي الأسلحة ، وانطلقوا للاستيلاء على مراكز الشرطة . وحين رُدّوا عنها خائبين استولوا على احدى دُور

البلديات المحلية ؛ بيد أن وضعهم كان قد أمسى يائساً على نحو واضح . كانوا قد توقعوا ان ينضمّ اليهم ، بمجرد رفعهم راية الثورة ، جماعـات ضخمة من العمال ؛ ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث . وسرعان ما حشدت الحكومة قوى كافية لأيقاع الهزيمة بالثائرين . وجُرح آرمان باربيه ، وكان آنذاك أقرب رفاق بلانكي اليه ، وأسِرَ مع عدد من المشاركين في الثورة . وولى الباقون فراراً ، وسرعان ما ألقي القبض على معظم زعماء الحركة . ووُفق بلانكي ، طوال بضعة أشهر ، إلى اجتناب الوقوع في أيدي مطارديه ، ولكنهم ما لبثوا أن اعتقلوه . وحُكم عليه وعلى باربيه بالموت ، ولـكن الحكم خُفّف إلى السجن مدى الحياة . وحُمل بلانكي ، مع عدد من زملائه ، إلى سجن مون سان ميشيل **Mont-Saint-Michel** ، وكان قلعةً قديمة في جزيرةٍ . وهناك لبث حتى عام ١٨٤٤ عندما انهارت صحتـه فنُقل إلى مستشفى من مستشفيات السجون في تور **Tours** . حتى إذا أعلن الاطباء أن منيّته أمست قابَ قوسين صدر العفو عنه ، ولكنه أبى قبول الرأفة الحكومية . وأياً ما كان فأنه لم يكن في حالٍ صحية تمكّنه من مغادرة المستشفى ، فلبث فيه حتى عام ١٨٤٧ . وكانت زوجته قد توفيت عام ١٨٤١ في أثناء مُقامه في مون سان ميشيل . وفي عام ١٨٤٧ غادر « تور » آخر الأمر ، وكان يستجم مُطْلَقَ السراح في بلْوا **Blois** عندما نشبت ثورة ١٨٤٨ .

وهرع بلانكي ، في الحال ، إلى باريس وحاول ان يستعيد مـكانه كزعيم جمهوري . وسرعان ما تحلّق حوله جمعٌ من الاتباع ؛ ولكنه كان قد تخاصم مع باربيه حول الدور الذي لعبه كلٌ منهما في انتفاضة عام ١٨٣٩ فاذا بهما الآن عدوّيْن يتزعمان جماعتين ثوريتين متنافستين . أما بلانكي فتزعم « الجمعية الجمهورية المركزية » **Central Republican Society** وأما باربيه فتزعّم « نادي الثورة » **Club of the Revolution** . وقاوم كل من باربيه وبلانكي في هذه المرحلة فريق المتهورين الذين طالبوا بالقيام

بثورة جديدة عاجلة لأسقاط الحكومة المؤقتة لجمهورية فرنسة ، لا لأنهما كانا يحبّان تلك الحكومة ، التي اعتبراها معتدلة إلى حدّ مشؤوم وخاضعة لسلطان البورجوازية ، ولكن لأنهما كليهما عرفا أن كل ثورة تُعلَنُ في ذلك الظرف مقضيّ عليها بالاخفاق . وحتى لو كان في الامكان الاستيلاء على باريس فأن الأقاليم – كذلك قال بلانكي –خليقٌ بها أن توقع الهزيمة بالثائرين . وهذا الموقف كلّفه خسارة بعض المؤيدين ، ولقد خسر أكثر عندما نشرت احدى الصحف وثيقةً زُعم أنها وُجدت في محفوظات archives الأسرة المالكة ، وثيقةً صوَّر فيها بلانكي وكأنه جاسوس من جواسيس الشرطة . والواقع أن النسخة الأصلية من هذه الوثيقة المزعوم انها كُتبت بخطه لم يُنْشَر البتة ؛ ويكاد يكون من الثابت ان القصةَ كلّها تزوير . ولكن باربيه وقف في صف أعداء بلانكي ، وصدّق كثيرون القصة . ومع ذلك فقد ظل يتمتع بتأييد جمهرة كبيرة من الأتباع ؛ واعتُبرت « الجمعية الجمهورية المركزية » في نظر الكثرة من المعتدلين أخطَرَ النوادي الثورية جميعاً . لقد كان « نادي الثورة » الذي تزعّمه باربيه أشدّ اعتدالاً بكثير ، وكان على اتصال أوثق بالعناصر الأكثر تقدميةً في الحكومة وفي الجمعية التأسيسية .

كان هدف بلانكي الرئيسي في هذه الفترة ان يحول دون إجراء الحكومة المؤقتة انتخابات عامة عاجلة ، لثقته انها سوف تُسْفر عن فوز أغلبية رجعية في أقاليم البلاد كلها ، وأنها سوف تفضي من غير ريب إلى انتقال ازمّة السلطة من أيدي العمال الباريسيين إلى ايدي البورجوازية . لقد أراد ، بدلاً من ذلك ، ان تبقى الحكومة المؤقتة في مقاعد الحكم ، واقترح أن تُخضَع لضغط موصول من جانب اليسار الجمهوري لحملها على دفع الثورة إلى مدىً أبعد . والحق أن بلانكي لم يؤمن في أيما يوم بالانتخابات العامة كوسيلة لتحديد الارادة الديموقراطية . ولقد ذهب إلى القول بأن الشعب الذي أخْضِعَ دهراً طويلاً لسيطرة القوى الرجعية لا يمكن أن يُنْتظر منه

أن يقترع للحرية الحقيقية ، وأن الديموقراطية السياسية لن تعني شيئاً إلا إذا مُهِّد سبيل الوصول اليها بعملية تربوية طويلة تهدف إلى غرس فكرات الحرية الحقيقية في نفوس المواطنين . لقد اعلن أنه « شيوعي » ، ولكنه ذهب إلى ان الشيوعية لا يمكن ان تُحَقَّق إلا على مراحل ، وعندما يصبح الشعب مستعداً لها بفعل هذا التنشيء على الفكرات الجمهورية الحقيقية . وهكذا اعتبر ان إخضاع الشعب للحكم الديكتاتوري ، فترةً من الزمان ، أمرٌ لا غنى عنه للقيام بهذه العملية التربوية التي تَصَوَّرَ أنها تقتضي هجوماً لا هوادة فيه على الكنيسة بوصفها مصدر العقيدة الاجتماعية الفاسدة .

وفي عام ١٨٤٨ أمسى بلانكي على استعداد لدعم الحكومة المؤقتة ، فيما كان يُخضعها لضغط متواصل من الجمعيات اليسارية والجماعات العمالية . ولكن هذا لم يَعْنِ أنه كان قد تخلّى عن فكرة القيام بثورة جديدة ؛ — كل ما عناه هو أنه ودّ أن ينتظر حتى تسنح الفرصة المناسبة . كانت وجهة نظره لا تزال تقول بضرورة الاستيلاء على السلطة من طريق انقلاب *coup d'état* تُعِدّه أقلية من الثوريين المنظّمين تنظيماً دقيقاً ، المدرّبين على حمل السلاح والمستعدين لاستخدامه . ولقد رفض في جمعياته المتعاقبة أن يقبل جميع الوافدين الراغبين في الانتماء اليها ، ذلك بأنه هَدَفَ لا إلى خلق حزب جماهيريّ ولكنْ إلى خلق نخبة *élite* ثورية ، صغيرة نسبياً ، من رجال مختارين . لقد اعتقد بأن هؤلاء خليق بهم — إذا ما اختبرت اللحظة المناسبة ، حين يتفشّى الاستياء — أن يتمكّنوا من تولّي زعامة العمال الفعالة ومن قيادة نقابات العمال وغيرها من الهيئات العمالية في الاتجاه الثوريّ الصحيح ، وأن يتمكنوا شيئاً فشيئاً ، من طريق الديكتاتورية ، من ان يضعوا أسس المجتمع الجديد .

كان بلانكي مستعداً أن ينتظر ؛ أما الزعماء الآخرون فلم يكونوا مستعدين . وفي نوار (مايو) نشبت « الفتنة » من غير إعداد ولا خطة ،

ولعلّها أثبرت عمداً ، فأذا بها تقضي على النوادي الثورية وتحرّر زعماء الجمهورية البورجوازيين من مخاوفهم من الطبقات العمالية . لقد ، بدأت بمظاهرة طالبت بالتدخل الفرنسي انتصاراً لبولندة من ألمانية وبروسية . فقد نظّم عدد من النوادي ، رغم معارضة بلانكي وباربيه معاً ، مظاهرة غايتها تقديم عريضة حول هذه المسألة إلى الجمعية التأسيسية . وحين وجد بلانكي نفسَهُ عاجزاً عن الحؤول دون هذا — ذلك بأن جمعيته نفسها رفضت نصيحته — قرّر أن يشارك في الأمر ؛ أما باربيه وأتباعه فرفضوا . وتعذّر كبح جماح المتظاهرين ، فاقتحموا دار الجمعية التأسيسية وهي منعقدة ، برغم محاولات رجال الشرطة والجيش صدّهم عن سبيلهم . والقى كلٌّ من باربيه وبلانكي خطاباً في تأييد المطالب الشعبية ، ولكنهما نصحا المتظاهرين بالتفرق . ولكن الجماهير لم تُعرهما أذناً صاغية . عندئذٍ انسحب بلانكي ؛ أما باربيه فاتخذ — فجأةً — موقفاً جديداً . لقد أقنعه سلوك المتظاهرين بأنهم مستعدون للثورة فقاد جزءاً منهم إلى دار البلدية Hotel de Ville حيث أعلن هو وغيره من الزعماء حلّ الحكومة المؤقتة ، وتشكيل حكومة جديدة مؤلفة من ممثلين للاشتراكيين والعمال . ولكن السلطة اعتقلتهم متلبّسين بجرم هذا الاعلان ، من غير ما مقاومة مسلحة . ومن ثم ألقي القبض على بلانكي وكثيرٍ غيره . وحُلّت النوادي بمرسوم ، ومُهّدت السبيل لـ « الأيام الحزيرانية » days of June وما عقَبِها من سَحْق الجمهورية الوليدة ، على يد لويس نابوليون .

وحُكم على بلانكي ، بعد انتظاره المحاكمةَ بضعة أشهر ، بالسجن عشر سنوات جزاءً له على دَوْره — برغم هزال هذا الدور — في ذلك الانقلاب الجهيض . لقد لبث في السجن حتّى عام ١٨٥٩ ، ولكن السلطة لم تحرمه هذه المرةَ الكتبَ والورق ، فقضى وقته في الدراسة والكتابة . حتّى إذا أطلِق سراحه شرع يعمل من جديد في تنظيم الجمعيات الثورية

السرية . فاعتُقل كرة اخرى عام ١٨٦١ وسيِق إلى السجن ليقضي فيه أربع سنوات . وفي عام ١٨٦٤ فرّ إلى بلجيكة، ومن ملجأه ذاك ، استأنف وضع الخطط والمؤامرات . وبتضاعف عدد الناقمين خلال السنوات الاخيرة من امبراطورية نابوليون الثالث تعاظم نفوذه وانضم إلى جمعياته السرية الجديدة أتباعٌ كُثُر . لقد أنشأ جيشاً ثورياً سرياً على نطاق أوسع حتى من ذلك النطاق الذي عملَ ضمنه من قبل ، ولقد قام بذلك في الأعم الاغلب من غير أن يكتشف البوليس نشاطه . وزار بلانكي باريس، بين الفينة والفينة ، في نجوة من أعين الرقباء ، وراح يشجع أتباعه وينعش ذابل آمالهم . وكان يستعد للقيام بانقلاب عندما اندلعت نار الحرب الفرنسية البروسية . فما كان منه إلا أن غادر بروكسل ميمماً وجهه شطر باريس، وحاول القيام بانتفاضة اجهضت هي الاخرى ولكنها أجمَتْ في الوقت المناسب إلجاماً أبقى السواد الاعظم من أتباعه سليماً لم يُمَس . ثم إن هؤلاء الاتباع شاركوا في الانتفاضة الجديدة الاكثر شعبيةً التي حدثت عقبَ استسلام نابوليون في سيدان **Sédan** .

وأمام الهزيمة القومية برز بلانكي في زي جديد ، زيّ رجل فرنسيٍ وطنيٍ . لقد طالبت صحيفته الجديدة « الوطن في خطر » *La Patrie en danger* بتجمّعٍ قوميّ للدفاع عن البلاد ضد الألمان ، الـذين تكشّفوا وشيكاً عن حلفاء للرجعية في فرنسة يدعمونها ويشدّون أزرها . ولكنه ما لبث أن عاد سيرتَهُ الثورية الأولى . وفي تشرين الأول (اكتوبر) ١٨٧٠ تعاون مع فلورينس **Flourens** وقسمٍ من الحرس الباريسي على إسقاط الحكومة وإقامة حكومة جديدة ، يسيطر عليها العمال ، محلّها . وأعلن قيام الحكومة الجديدة ، ولكن الحكومة السابقة استجمعت قواها ، فانهارت الثورة . وتوصّل فلورينس إلى تفاهم مع القوى الحكوميّة ، شرطَ إجراء انتخابات عامة وشرط أن لا يحاكم اولئك الذين حاولوا الاطاحة بالحكومة ، ولكن هذين الشرطين لم ينفّذا ؛ وجرت محاولة جديدة لرفع

راية التمرّد ، ولكنها أخفقت .

في هذه الفترة بالذات انهارت صحة بلانكي كرةً اخرى ، فغادر باريس طلباً للاستجمام في الريف . وخلال غيبته عن العاصمة حكم عليه مجلس من المجالس العسكرية بالموت بسبب من الدور الذي لعبه في الانتفاضات الاخيرة . واعتُقل في الأقاليم ، وأُلقِيَ به في السجن طوال عهد « كومون باريس » **Paris Commune** . ولقد عرض « الكومونيون » على حكومة تيير **Thiers** ، ولكنْ عبثاً ، ان تعمد هذه الحكومة إلى اطــلاق سراحه مقابل إطلاقهم هم سراح كبير أساقفة باريس وغيره من الأسرى الذين كانوا في أيديهم ؛ فقد رفض تيير هذا العرض . وفي عام ١٨٧٢ حكمت احدى المحاكم المدنية على بلانكي بالسجن مدى الحياة ، فظلّ سجيناً إلى أن انتخبه جمهوريو مدينة بوردو ، عام ١٨٧٩ ، عضواً في مجلس النواب . ولم يُعْتَرف بشرعية انتخابه ، ولكن سراحه أطلِق ، وأجيز له أن يقف على قدميه من جديد . وفي هذه المناسبة الثانية أدت حملاته على الجمهوريين اليمينيين إلى حرمانه قَدْراً من التأييد كبيراً إلى درجة جعلت هزيمته أمراً لا ريب فيه . وانقلب إلى باريس واستأنف دعايته ، منشئاً صحيفةً سمّاها « لا إله ولا سيّد » *Ni Dieu ni maître* ولكن قواه خارت في كانون الأول (ديسمبر) من عام ١٨٨٠ بعــد أن أضناه القاء الخطب في الاجتماعات . وما هي غير أيام معدودات حــتى قضى نحبه يوم رأس السنة الجديدة ، ١٨٨١ . وكان قد أمسى قبيل ذلك شيخاً معدوداً من أهل الجيل السابق ؛ ومن سنواته الست والسبعين كان قد سلخ ثلاثاً وثلاثين سنة كاملةً وراء قضبان السجن . وكان قد أعيد تنظيم حزبه في لندن ، بعد عام ١٨٧١ ، تحت اسم « الكومون الثورية » ، **La Commune Révolutionnaire** بقيادة اميل أود **Emile Eudes** ؛ وظلت الجماعة اللندنية على اتصال بالجماعات السرية في فرنسة إلى أن أتاح العفو العام ، سنة ١٨٨٠ ، للحركة أن تنشط كرةً اخرى في وضح النهار . لقد

أصبحت «اللجنة الثورية المركزية» **Central Revolutionary Committee** ثم «الحزب الاشتراكي الثوري» **Revolutionary Socialist Party** بزعامة ادوار فايان **Vaillant** الذي كان أحد الوجوه البارزة في «كومون باريس» . وقد عمّر هذا الحزب البلانكي حتى عام ١٩٠٥ عندما اندمج مع سائر الهيئات الاشتراكية الفرنسية في «الحزب الاشتراكي الموحّد» **Parti Socialiste Unifié** .

لقد كان بلانكي دائماً زعيماً تمرّدياً قبل كل شيء وممثلاً لنظرية في الديكتاتورية الثورية استمدّ فكرتها العامة أكثر ما استمدها من «بابوف» و «بووناروتي» ، ولكنه وُفّق إلى جلائها وتوضيحها أكثر مما وُفّقا بكثير . لقد آمن أكثر ما آمن بفعالية الاحزاب الصغيرة المسلحة ، المتمتعة بانضباط صارم ، والمُعدّة للثورة ، والمقدّر لها ان تنشئ ديكتاتورية تهيمن على تربية الشعب في سبيل إقامة النظام الاجتماعي الجديد : الشيوعية . إنه لم يكن يؤمن بالاحزاب الجماهيرية — وتلك هي النقطة التي اختلفت فيها وجهة نظره في الديكتاتورية البروليتارية اختلافاً أساسياً عن وجهة نظر ماركس . وفي الوقت نفسه كان شديد السخرية من الاشتراكيين الطوباويين ، ومن كل محاولة لتخطيط تفاصيل النظام الاجتماعي الجديد تخطيطاً مُسبّقاً . لقد قال ، مشيراً إلى مشروعات كابيه : «الشيوعية ليست بيضة يَحضنها في زاوية من زوايا الجنس البشري طائر له قائمتان ولكن ليس له جناحان وليس له ريش . » وكان شديد السخرية أيضاً من أعضاء البرلمان ومن فكراتهم عن الديموقراطية البرلمانية . إنه لم يؤمن بأن أيما عمل بنّاء في سبيل المجتمع الجديد يمكن أن يتمّ قبل اقامة ديكتاتورية ثورية ، أو أن المجتمع الشيوعي يمكن أن يُقام ، في نجاح ، عنوةً وقهراً ، قبل أن يصبح العمال على استعداد له . ليس هذا فحسب ، بل لقد كان يضيق ذرعاً بفكرات برودون **Proudhon** التبادلية ، ولا يرتاح كثيراً لنقابات العمال إلا إذا كان في الامكان إخضاعها لزعامة ثورية . لقد كان تمرّدياً

....

مَحْضاً ، أو يكاد ، وكان هو الممثل الرئيسي لمذهب « الأقلية الواعية » *minorité consciente* الذي قُدِّر له في ما بعد ان يلعب دوراً هاماً في النظرية السنديكالية **Syndicalist** (أو النقابية) الفرنسية . لقد ذهب إلى أنه من العبث الذي لا طائل تحته أن نحاول التنبؤ ، إلا بأوسع معاني الكلمة ، بالذي سوف يحدث بعد الثورة ، لأن ذلك يجب أن يكون رهناً بأرادة الشعب كما سوف تتجلى في ظل بنْيةٍ سياسية تحرم الكهان حمايةَ القانون وتجرّد الرأسماليةَ من سلطانها . وأعلن عن رغبته في أن تَصْدر الأوامر ، بعد قيام الديكتاتورية مباشرة ، إلى جميع ارباب العمل بضرورة مواصلة الانتاج وعدم تسريح أيّ عامل ، ريثما توجّه الحكومة الثورية اليهم تعليمات جديدة .

وبمقدار ما كان لديه من « رؤيا » أو بصر نافذ إلى الشكل الذي سيتخذه تنظيم المجتمع في المستقبل تطلّع بلانكي إلى إعادة تنظيم الصناعة على أساس من جمعيات تعاونية متمتعة باستقلال ذاتي وإلى عملية مماثلة ، ولكنها أكثر بطوءاً ، في الزراعة . لقد اعتقد بأن هذه الجمعيات سوف تحلّ نهائياً ، على كرّ الأيام ، محلّ الدولة ، التي ستزول من الوجود عندما تزول الحاجة إلى الديكتاتورية . ولقد تصوّر ، بمثل الكمال الذي تصوّر به ماركس ، مشكلةَ التغيّر الاجتماعي برمّتها بلُغةِ القوة الطبقية . وبَسَط مبدأ ديكتاتورية البروليتاريا على نحوٍ أوضح بكثير مما بَسَطَهُ ماركس في ايما يوم من الأيام ، بل على نحوٍ أوضح بكثير — من نواحٍ عديدة — مما فعل لينين ، ولكنه اختلف عنهما كليهما — كما رأينا — في عدائه لفكرة الحزب الجماهيري وفي إيمانه بضرورة انشاء جيش ثوري سري بوصفه أداة التغيّر ووسيلته . وعلى الرغم من أنه كتب رسالةً لم تتمّ في الاقتصاد السياسي ، رسالةً نشرت ضمن مجموعة كتاباته التي أخرجت بعدَ وفاته بعنوان « النقد الاجتماعي » *La Critique sociale* ، فليس فيها شيء كثير ذو اهمية نظرية بالنسبة إلى دارسي الاشتراكية . والواقع ان

نظريات بلانكي الاقتصادية أفرغت في شكل نقد لاقتصاد « ساي » **Say** و « باستيا » **Bastiat** التقليدي ، بقدْر ما أفرغ الاشتراكيون الانكليز ، وماركس في ما بعد ، مذاهبهم في شكل نقد لريكاردو . وفكرة بلانكي الرئيسية إنما تقول بتناقص القوة الشرائية على نحو موصول في ظل النظام الرأسمالي بسبب من ابتزاز أصحاب الرساميل للفائدة . وإن هذا ليستلزم ، في اعتقاد بلانكي ، تسعير السلع بأعلى مما يستطيع العمال ان يدفعوه لشرائها ، مما يحول دون اصطناع موارد الانتاج اصطناعاً كاملاً ومما يجعل الرأسماليين يفيدون من وجود فائض من العمال يبحثون عن عمل . وهذه هي وجهة النظر التي راح ماركس يعارضها بأظهاره أن السلع تنزع ، في ظل النظام الرأسمالي ، إلى ان لا تباع — في المتوسط — بأكثر من قيمتها ، وأن الرأسماليين إنما يكسبون أرباحهم من طريق استغلال العمال بوصفهم منتجين ، لا من طريق تكليفهم دفع أثمان عالية بوصفهم مستهلكين . إن رأس المال ، عند بلانكي ، هو « العملُ مسروقاً ومكبوتاً » — يعني مختلَساً من دخول **incomes** المنتجين . « ولولا هذا الاحتجاز للمال اذن لجرى تبادل المنتجات على أساس التساوي ، من غير انقطاع ، ومن غير هذا التعاقب بين المواسم الميتة والمواسم الحية ، بين فترات الخمول وفترات استعادة النشاط ، الذي يحمل إلى الجوّ الاجتماعي اضطرابات الطبيعة الدوريّة . » لقد ذهب أيضاً ، مثل ماركس ، إلى ان الرأسماليين الكبار كانوا في سبيلهم إلى سحق الرأسماليين الصغار ، وعزا ذلك إلى أنهم كانوا قد فهموا مبدأ « التشارك » على نحو أكمل مما فهمه ارباب العمل الصغار والعمال على حد سواء . وناقش قائلاً إن التشارك يظل عاجزاً إذا لم تدعمه قوة سياسية . وهذا هو السبب الذي يجعل محاولات الطوباويين والتبادليين **mutualists** ، الذين يسعون إلى إقامة المجتمع الجديد قبل الثورة ، مقضيّاً عليها بالاختناق .

وناقش بلانكي أيضاً اولئك الذين ذهبوا إلى ان تقدم المجتمع يتمّ

بالانتقال – عبر سلسلة من النضالات والتغيرات – من شيوعية بـدائية إلى شيوعية كاملة التطور . لقد أكد أن المجتمعات البدائية لم تكن شيوعية؛ لقد كانت على عكس ذلك فردانية **individualistic** إلى أقصى حدود الفردانية . وإنه لمن الهراء ان نزعم ان المجتمعات البدائية كانت شيوعية لمجرد أنها لم تعرف أية ملكية فردية للأرض . « ان ذلك يشبه القول بأن الدول القائمة اليوم شيوعية بسبب من أنها لا تقسم البحر إلى أمـلاك خاصة . » إنّ الملكية الأرضية لا تنشأ إلا عندما تصبح الأرض نادرة بالنسبة إلى عدد الناس الذين يُفتَرض بها أن تعيلهم . وتقدمُ المجتمع هو من ألفه إلى يائه ، في اعتقاد بلانكي ، تطور متواصل من الفردانية إلى الشيوعية بوصفها الهدف الاخير . « إن التقدم الاجتماعي كله يتألف مـن تجديدات شيوعية . والشيوعية لا تعدو أن تكون الشكل النهائي للتشارك . » **association**

والحقّ أن هذه المعارضة لفكرة الحزب الجماهيري وهذا الاصرار على فكرة ديكتاتورية الأقلية قادا في العقد السابع من القرن التاسع عشر إلى نشوء عداء حادّ بين اتباع بلانكي وأتباع ماركس . فقد رفض البلانكيون أن تكون لهم أية علاقة بـ « رابطة العمال الدولية » **International Working Men's Association** التي اتهموها بمصالحة الامبراطورية الثانية لأن النقابات التي التفت شُعبتها الباريسية قبلت شروط الاجازة المعدّلة الممنوحة من جانب نابوليون الثالث أملاً في استرضاء العمال . إن الشعبة الفرنسية من « الدولية » **International** كانت مؤلفة ، في الأعم الاغلب ، لا من البلانكيين ولكنْ من أتباع برودون : أما الماركسيون فلم يشكلوا منهم غير فئة صغيرة فيها . ومع ذلك ، فحين أعلنت « كومون باريس » عام ١٨٧١ وأخذ البلانكيون يلعبون فيها دوراً هاماً ، وان لم يكن الدورَ القياديّ ، سارع ماركس و « الدولية » إلى نُصرتها ؛ وفي كتابه « الحرب الاهلية في فرنسة » ***The Civil War in France*** اعتبرها ماركس أول

مُنْجَزٍ **achievement** عمليّ حققته الطبقة العمالية في ممارسة القـوة السياسية الجماهيرية . ولكن هذا لم يحل دون نشوب النزاع كرة اخرى بين البلانكيين والماركسيين بعد أن حلّت الهزيمة بالكومون ، برغم ان تحقيقها اعتُبر في نظر كلتا المدرستين مَعْلَماً كبيراً في تاريخ الثورة الاجتماعية . وحوالى ذلك الوقت كان عمل بلانكي الخاص قد أوفى على غايته . والواقع ان هذا العمل يتجسّد في حياته أكثر بكثير مما يتجسّد في كتاباته التي لا تعدو ان تكون في كثرتها المطلقة شذرات أو ملاحظاتٍ موجزة . ولقد خلّد ، ككاتب ، أكثر ما خلّد ، ببضع فكرات ساخرة يحسن بنا ان نختم هذا الفصل بمثَلٍ عليها ، قال : « إن الشيوعية (يقصد شيوعيـة كابيه **Cabet**) والبرودونية **Proudhonism** لتقفان عند ضفة نهر وتتشاجران متجادلتين : هل الحقل المنبسط عند الضفة الأخرى مزروعٌ ذُرَةً أم قمحاً . فلنعبرِ النهر ولْنَرَ ! »

الفصل الخامس عشر

لويس بلان وتنظيم العمل

لم يغادر بلانكي وباربيه السجن بعد سنوات طويلة سلخاها فيه إلا عندما أطلقت سراحهما ثورة ١٨٤٨ الفرنسية . وخلال اعتقالهما ، بعد انتفاضة عام ١٨٣٩ المخفقة ، كان العمال الباريسيون قد اتبّعوا زعماء آخرين كان لويس بلان Louis Blanc (١٨١١ – ١٨٨٢) ابرزهم جميعاً .

ولد « بلان » في اسبانية من أب فرنسي « مهاجر » *émigré* وأمٍ اسبانية ؛ وبعد عودة آل بوربون إلى العرش رجع إلى فرنسة حيث أصبح محامياً وصحافياً . لقد أصدر أولاً صحيفة « الحصافة » *Le Bon Sens* ثم « مجلة التقدم » *La Revue du progrès* ، وفي عام ١٨٣٩ نشر الكتابَ الذي أكسبه شهرةً صالحة والذي كان بمثابة صرخة جامعة للسواد الاعظم من العمال الباريسيين . لقد دعاه « تنظيم العمل » *Organisation du travail* والواقع ان هذا الكتاب الأول تضمّن معظم فكراته الاساسية ، ولقد أردفه بكتب أخرى أعاد فيها بَسْط هذه الفكرات من

غير ما إضافات ذات شأن ، برغم انه طرأت على مقترحاته العملية بعض التغيرات . وهذه الكتابات المتأخرة تشمل : « الاشتراكية : الحق في العمل » *Le Socialisme : droit au travail* (١٨٤٩) ، و « كتاب الاشتراكيين التعليمي » *Catéchism des socialistes* (١٨٤٩) و « لا جيرونديين بعد اليوم » *Plus de Girondins* (١٨٥١) . وأهم من هذه كلها آثاره التاريخية التي تعالج التاريخ الفرنسي ابتداءً من عام ١٧٨٩ ، وهي : « تاريخ عشر سنوات » *Histoire de dix ans* (١٨٤١ — ١٨٤٤) ، و « تاريخ الثورة الفرنسية » *Histoire de la Révolution francaise* (١٨٤٧ — ١٨٦٢) و « تاريخ ثورة عام ١٨٤٨ » *Histoire de la Révolution de 1848* (١٨٧٠) . وقد ألّف الكتابان الاخيران في انكلترة خلال مُقامه فيها مُبْعداً عن وطنه بعد أن مُنيت ثورة ١٨٤٨ بالأخفاق . ولقد كتب أيضاً في اسهاب كثير عن الشؤون البريطانية المعاصرة فوضع كتاب « عشر سنوات من تاريخ انكلترة » *Dix Ans de l'histoire de l'Angleterre* (وقد جُمعت فصوله عام ١٨٧٩ — ١٨٨١) ، وكتاب « رسائل عن انكلترة » *Letters on England* (١٨٦٦) . وإنما تأثر بلان ، في وجهات نظره المتأخرة ، تأثراً عظيماً بمُقامه الطويل في انكلترة . حتى إذا عاد إلى فرنسة عام ١٨٧٠ عارض « كومون باريس » وختم سني حياته نائباً ينادي بالاصلاح الاجتماعي المعتدل متعاوناً في الأعم الأغلب مع الراديكاليين — الاشتراكيين **Radicaux-Socialistes** . والحق أنه كان ، في أعماقه ، ومنذ البدء حتى النهاية ، رجلاً معتدلاً ضعيف الأيمان إلى أبعد الحدود بفضائل الثورة القائمة على القوة والعنف .

إن لويس بلان ، في كثير من فكراته الاساسية ، يمكن أن يُعتَبَرَ بحق رائداً من رواد الاشتراكية الديموقراطية الحديثة . لقد أسند إلى الدولة ، متأثراً بالسان سيمونيين ، المركز الرئيسي في التخطيط الاقتصادي وفي تطوير

الخدمات الهادفة إلى تحقيق الرفاهية . ونادى في حماسة وحرارة ، في كتاباته المبكرة ، بتأميم السكك الحديدية كمنطلق نحو سياسة عامة في الانماء الاقتصادي العام . ولكنه ، على نقيض كثير من السان سيمونيين ، كان يؤمن إيماناً عميقاً بالديموقراطية النيابية القائمة على اساس من حق الاقتراع الشامل . لقد وثق من أن حق الاقتراع الشامل كفيل بتحويل الدولة إلى اداة تقدم ورفاهية ، وبرغم أنه كان شديد القسوة في حملاته على الرأسمالية والتنافس وفي كشفه عما يقاسيه العمال في ظل النظام القائم كان في الوقت نفسه خصماً عنيداً لمبدأ الحرب الطبقية . لقد شجب هذا المبدأ شجباً موصولاً ، مؤكداً أبداً على مبدأ « تكافل » **solidarity** المجتمع كله تكافلاً صحيحاً ، مناشداً في كتاباته جميع ذوي الارادة الحسنة من أبناء الطبقات كلها . وعلى الرغم من أنه رغب في القضاء على الرأسمالية والاستعاضة عنها بنظام آخر ، فقد رجا ان يحقق هذا التغيير من غير ما ثورة ، بل إلى حد بعيد بالرضا والتفاهم . إنه لم يكن خاضعاً لأيما وهم خادع يصور له ان في الامكان الاعتماد على الاكثرية في الوصول إلى قرار صحيح ، ولكنه آمن بالجدل والمحاجة ، لا بالقوة والعنف ، وسيلة إلى التقدم الاجتماعي .

وكانت للويس بلان نظرية في التاريخ تناقض على نحو حاد نظرية ماركس فيه . لقد قال بأن الفكرات هي التي صنعت التاريخ ، وتوقع بمثل حزم كوندورسيه ان يؤدي تنوير عقول الناس التدريجي إلى إحداث التغيرات الاجتماعية التي رغب فيها . كانت غايته هي « الجمهورية الاجتماعية » حيث لا طبقات متنازعة ، بل اقرار عام بتكافل الجميع وتضامنهم — دولياً وقومياً على حد سواء . لقد آمن بعالم خاضع ، في النهاية ، لحكم الله خضوعاً يضمن مصلحة الجنس البشري المشتركة .

ولكن بلان ، برغم اتكاله على الدولة المطبوعة بالطابع الديموقراطي في

إقامة الاوضاع التي لا بدّ منها لتحقيق الخير العامّ ، فأنه لم يكن من القائلين بـ « اشتراكية الدولة » State socialism . لقد استعار من الفوريييّين ايماناً عميقاً بـ « التشارك » association وبفضائل اشتراكية العيش . إنه لم يُرِدْ من الدولة ان تدير الصناعة ، بل أراد منها أن تساعد على انشاء هيئات متمتعة باستقلال ذاتيّ يستطيع العمال بواسطتها ان يديروا شؤون الصناعة بأنفسهم ، فينتخبون زعماءهم ويتقاسمون المكافآت على أسس تتفق ومجموعةً عامة من القواعد التي قُصِد بها إلى تحقيق التوزيع العادل ، وإلى صيانة الموجودات الرسمالية وافساح المجال للتثمير الجديد على نحو صحيح . لقد شاء للخدمات الاجتماعية ، التي خصّها بمكانة أعظم ، أن تتمّ في المقام الاول لا على يد الدولة ولكن على يد هذه الهيئات أو الجمعيات العمالية التي يُفترض فيها أن تُفْرِد نسبة بعينها من مواردها للانفاق على تلك الخدمات . وعلى الدولة ، بعد أن تسنّ القوانين الضرورية لوضع النظام الجديد موضع التنفيذ ، أن تمتنع في الاعم الأغلب عن التدخل ، تاركةً البُنَى structures الاقتصادية الجديدة تتولّى الأمر بنفسها . ولقد طالب ، كما طالب السان سيمونيون من قبل ، بضرورة انشاء بنك تملكه الجماعة كلها لكي يقوم بدور الموزع الرئيسي للسلف والقروض ؛ ونصّ على ضرورة التخطيط القوميّ للانتاج . ولكن بلان اعتقد بأنه متى استُغني عن الاستغلال الرأسمالي وعن المنافسة ومتى ازيلت القيود التي يفرضانها بالضرورة على قوة العمال الشرائية فلا بد للصناعة المنظمة على أساس يستهدف تحقيق مستوىً عالٍ من الانتاج أن تمضي قُدُماً من غير ان تعترض سبيلها أزمات اقتصاديةً ، وعندئذ لن يبقى ثمة أيّ خطر من ترك الجمعيات العمالية تسوس أمورَها بنفسها . إن الاستغلال والمنافسة هما وحدهما اللذان يحولان دون الاعتراف الفعّال بـ « حق العمل » the right of work – أي بالعمالة الكاملة لجميع الأيدي العاملة المتيسّرة available . ولقد آمن أيضاً ، فِعْلَ لاسال Lassale

من بعدُ ، بأن جمعيات العمال المساعَدة من قِبل الدولة سوف تكون قادرة، من طريق اجتذاب أفضل العمال ، على أن تطرد الرأسماليين من ميدان العمل بفضل قدرتها على المنافسة ليس غير .

إن فكرتي لويس بلان الاقتصاديتين الرئيسيتين هما فكرة « التشارك » « **association** » وفكرة « حق العمل » . وفي كتابه « تنظيم العمل» يتكل بلان على الدولة مكلّفاً إياها ان تتيح فرصة العمل ، على نحـو مضمون وبأجور وشروط استخدام معقولة ، لكل مواطن من المواطنين . ولكنه حتى في هذه المرحلة وبرغم رغبته في أن تتولى الدولة إقامة النظـام الجديد نجده غير راغب في أن تنهض هي بأدارة دولاب الصناعة . وهو يقاوم السان سيمونيين على هذا الاساس ، متهماً إياها بالرغبة في جعـل الدولة سيدةَ الصناعة وتمكينها – باسم الاشتراكية – من السيطرة على كل شيء بواسطة هيراركية * **hierarchy** من المدراء الصناعيين المختارين من فوق . وهو في الوقت نفسه ينتقد الفورييين على أساس من انهـم يرغبون في الاحتفاظ بشكل من أشكال الرأسمالية بأن يكفلوا لمقدّمي رأس المال حصّة دائمة من نِتاج الصناعة . أما فكرته الخاصة فتقول بأن على الدولة أن تقدم رأس المال الضروري لانشاء « المعامل القومية » ، *Ateliers Nationaux* وأن تعيّن لها مديرين اوّلين يتولون أمورها سنةً واحـدة ليس غير ؛ أما بعد ذلك فيختار العمال مديريهم بأنفسهم . ليس هـذا فحسب ، بل لقد ذهب بلان إلى أن على الدولة أن تعطي المعامل إجازات ونظُماً أساسية ، وأن تضمّ بعضها إلى بعض في اتحادات صناعية ، ولكن كلاً من هذه المعامل يجب أن يتمتع بالاستقلال الذاتي ضمن هذا الاطار المنسّق العام . كما ذهب إلى ان رأس المال المثمّر في تلك المعامل يجب أن يُعْطى فائدةً ذات نسبة محدودة . ولن يكون ثمة اىما ربح . وفي بادئ الأمر لن تكون الاجور متساوية ، ولكن بلان اعتقد ان هذا

* طبقات مدرجة .

التفاوت سوف يزول تدريجياً عندما ترتفع معنوية الانسان . ولقد كانت غايته الاخيرة انشاء مجتمع تسود فيه المساواة الاقتصادية الكاملة والمساواة الاجتماعية الكاملة على حد سواء . وفي ظل النظام الجديد سيتلاشى الارث أيضاً شيئاً بعد شيء .

واعتقد بلان ان حق العمل بحدّ ادنى مضمونٍ من الأجر ، وبشروط استخدام صالحة ، والاستقلال الاقتصادي الذاتي خليق بها أن تحمل جميع العمال الممتازين على التقاطر إلى المعامل القومية بحيث يضطر الرأسماليون ، حين يفقدون أفضل عمالهم ، إلى تحويل صناعاتهم إلى النظام الجديد . واعتقد أن في الامكان تنظيم الزراعة ، تدريجياً ، على أسس مماثلة . ولقد آثر بلان ان يخصّ الريف بنظام من المعامل *ateliers* الريفية ، على ان يُنْشَأ ، في بادئ الأمر ، معمل واحد في كل محافظة من محافظات البلاد . وكان من المفروض في هذه المعامل أن تكون مزارعَ جماعية تدار وفقاً لأحدث التقنيّات **techniques** العلمية ومراكزَ صناعة ريفية في وقت معاً . وكان من مهامها ان تنشر في أوساط الفلاحين المعرفة التي تمكّنهم من تحسين زراعتهم ريثما يطرد النظامُ الجديد النظامَ القديم نهائياً . والحق أن بلان اعتقد أن من العمليّ أن يُتَقَدَّم في القرى نحو المساواة الكاملة بأسرع مما يُتَقَدَّم في المدن ، لأن الايمان بتفاوت الأجور كان أرسخ جذوراً بين أهل المدن منه بين أهل القرى . وفي ما بعد عاد فاقترح ان يُنْشأ ، في المناطق المدينيّة ، لا مصانعُ تعاونية فحسب ، بل منشآتٌ جماعيةٌ أيضاً يُؤاوَى فيها العمالُ معاً ، ويفيدون من الخدمات المشتركة ، وبذلك يدركون منافع المساواة الاجتماعية. وواضح أن هذا الجانب كله من مذهب بلان مدينٌ لفورييه بشيء كثير ؛ ولكن بلان اصرّ دائماً — على عكس فورييه — على حاجة « معامله » الى اصطناع أحدث التقنيات العلمية .

وكان لويس بلان مستعداً خلال فترة من فترات الانتقال ان يُقرّ ،

كما رأينا ، الحاجةَ إلى دفع الفائدة على رأس المال . ولكنه أبى أن يُـقرّ بحقّ أصحاب الرساميل في ان يؤول اليهم أيما ربح . إن الفوائض المحقَّقة في « المعامل » يجب أن تؤول إلى العمال المتشاركين ولكنْ بعد أن تُطْرح منها مقادير كافية لأنماء رأس المال ولتعزيز احتياطي التسوية **equalisation fund** في آنٍ معاً . وكان مفروضاً في هذه الاموال أن تساعد بعض المشروعات غير المُرْبحة ، سواء في الصناعة نفسها أو في الصناعات الأخرى ؛ ذلك بأن « بلان » أدرك انه قد يكون من المصلحة العامة النهوضُ ببعض الصناعات والخدمات بخسارة ، وانه من الضروري في الوقت نفسه تغطيـة الخسائر الطارئة التي قد تُمْنى بها منشآتٌ بعينها .

وأكد « بلان » ان المنافسة خليقٌ بها ، في ظل نظامه ، ان تتلاشى تدريجياً بعد أن يُضطر الرأسماليون الخصوصيون — حين يجدون أنفسهـم عاجزين عن الحصول على الايدي العاملة وعن منافسة « المعامل » القومية — إلى اطّراح النضال والتخلّي عن منشآتهم لتحوّل إلى مصالح تعـاونية تشرف عليها الاتحادات المنسِّقة التي تجمع شمل « المعامل » الخاصـة بكل صناعة من الصناعات . لقد آمن بأن الانتاج سوف يزداد ازدياداً عظيماً حين تُلْهَبُ نفوس العمال بشرارة روح جديدة هي روح الخدمة في إطار من الاستقلال الذاتي ، وحين يتحررون من الخوف مـن أن يؤدي تعاظم الناتج إلى البطالة من طريق تضخم الانتاج . وبقيام السوق المضمونة التي لا يحدّها شيء غير القوة المنتِجة تزول العقبات التي تعترض سبيل التبني الكامل لمنجزات التقدم العلمي ؛ وبحلول الوفرة محلّ الندرة يصبح من العمليّ تنفيذ القاعدة القائلة « من كلٍّ حَسَبَ إمكاناته ولكلٍّ حَسَبَ حاجاته » . تلك كانت هي الصياغة المميِّزة التي وضعها لويس بلان للانجيل الاقتصادي الاشتراكي : إنها تميّزه عن الفورييّين بقَدْر ما تميّزه عن السان سيمونيين .

وفي فرنسة العقدِ الخامس من القرن التاسع عشر أمسى بلان أبرز

الدعاة إلى نهوض الدولة بمهمة التخطيط من أجل العمالة الكاملة . وكانت أفعل صيحاته هي حق العمل *droit au travail* ، وتنظيم العمل *organisation du travail* ومناداته بأن الدولة يجب أن تصبح « بنك الفقراء » . ولم يَدْعُ بلان ، في مناداته بهذه المبادئ ، كما رأينا ، إلى الصراع الطبقي ، ولكنه تهدّد الطبقات الثرية ، تهدّداً موصولاً ، بأن غضب البروليتاريا سوف ينفجر إذا لم تُنْصِف البروليتاريا ويُرفع الحيف عنها . والواقع أنه لم ينطلق ، كما انطلق ماركس أو بلانكي ، لتقويض أركان الدولة ، التي اعتبرها وسيلة السلطان التي لا غنىً عنها ، بل ليجعل منها أداةَ الطبقة العمالية ، ولقد رجا ان يُتم هذا التحويل بالرضا والاقناع لا بالقوة الطبقية . كانت مناشدته اخلاقية في الدرجة الأولى . فقد كتب كثيراً عن آلام الفقراء في انكلترة وفرنسة جميعاً ، وشارك ماركسَ ايمانَهُ بانهيار النظام الرأسمالي الوشيك نتيجةً للازمات والبطالة التي تتعاظم قسوتها يوماً بعد يوم . وكان يرى أن المجتمع الذي دعا إلى إقامته هو الثمرة الطبيعية لثورتي عام ١٧٨٩ وعام ١٨٣٠ ، وأنه محاولة إلى المناغمة ما بين النظام الاقتصادي وبين فكرات الديموقراطية التي أطلقتها الثورة الفرنسية ودفعتها قُدُماً .

وفي عام ١٨٤٨ بدا ، لحظةً من زمان ، وكأن لويس بلان قد وجد الفرصة التي كان يترقبها . لقد دخل مع الزعيم العماليّ ألبير **Albert** الحكومةَ المؤقتةَ بوصفه الممثل المعتمد للجناح اليساري من الجمهوريين ، وانشأ في الحال يضغط من أجل اقناع زملائه بأن يقبلوا فكراته الاجتماعية . ولكن الحكومة لم تبدِ أيّ عطف على مشروعاته ، ولم تحتمل اشتراكه في الحكم إلا رجاةَ أن يحمل نفوذُهُ العمالَ على التزام السكينة . كان لامرتين ومعظم زملائه خائفين أعظم الخوف من الطبقات العمالية التي كانت قد ساعدتهم على الوصول إلى الحكم ، وكانوا يعتبرون لويس بلان أقل قادة الرأي العماليين المتنفذين خطراً عليهم . والواقع ان معظم أعضاء الحكومة

المؤقتة كانوا يؤمنون ايماناً راسخاً بمذهب « دَعَه يعمل » ، وكانوا ينظرون إلى بلان نظرتهم إلى رَجُل حالمٍ . ولكنّ شيئاً كان لا بدّ ان يُصنع ، في وجه البطالة والبؤس المنتشرين في كل مكان ، لكي يُحال دون توَفّقِ الزعماء الاكثر ثوريةً ، مثل بلانكي ، إلى القيام بانقلاب ناجح .

ووجدت الحكومة سبيل الخلاص ، موقتاً ، في إنشاء لجنة لوكزمبورغ التي عيُنِّت (وقد أسندت رئاستها إلى بلان ونيابة رئاستها إلى ألبير) للقيام بدراسة دقيقة للمسائل العمالية *les questions ouvrières* ولأبداء الرأي في ما يجب أن يُعمل . ولم تُمنح اللجنة سلطة العمل قط ، ولم تُمنح مالاً ما . لقد كانت وسيلة لألهاء « بلان » ، الذي أقصتْه عن المشاركة الفعالة في الحكم ، ولأغراء الجماعات العمالية الاكثر اعتدالاً بالاحجام عن القيام بأي عمل وبأيصاد آذانها دون ضروب التحريض على ثورة جديدة ، رجاءَ أن تحظى بالأنصاف عندما تفرغ اللجنة من وضع تقريرها .

وإنما شُكلت لجنة لوكزمبورغ من ممثلين عن ارباب العمل وعن العمال في وقت معاً ، بالاضافة إلى عدد من علماء الاقتصاد ومن الباحثين في المسائل الاجتماعية . ولقد شكلت هذه اللجنة بدورها لجاناً فرعية لوضع التقارير حول مجموعة من المسائل ، في جملتها مشروعات لويس بلان نفسُها ومخططات اخرى كثيرة قائمة على أساس التعاون **Co-operation** ومشاركة العمال في الأرباح **Co-partnership** . ولكن « بلان » نفسه ما لبث أن وجد ان مهمته الرئيسية ، المتواترة يوماً بعد يوم ، هي الحيلولة دون حدوث الاضرابات ، والقيام بدور الموفّق بين العمال وارباب العمل . ولقد قام بذلك في نجاح كثير ، غيرَ واعٍ أنه كان بصنيعه هذا يساعد الحكومة على منع العمال من الشّغَب ، راجياً دائماً ان توافق — حين تضع اللجنة تقريرها — على وضع فكراته موضع التنفيذ . وعلى أية حال فما كان

في ميسوره ان يُبقي الاضرابات في حدود الاعتدال لو لم تعمد الحكومة ، مستقلة ، وبمعزل عن اللجنة ، إلى تفريج الكرب المباشر . ولقد فعلت ذلك بأن سرقت اسم مشروعه الاشهر ، « المعامل الوطنية » **Ateliers Nationaux** وخلعته على خطة من خطط التفريج ليس بينها وبين ما كان قد اقترحه أيّ شيء مشترك . إن معامل الحكومة القومية التي نظمها خصماه ، ماري وإميل توماس ، كانت مجرد وكالات غوث كانت تستقبل العمال العاطلين وتشغّلهم كيفما اتفق ، بصرف النظر عن براعاتهم المتنوعة ، أو تكتفي بدفع الاجور اليهم من غير ان يأتوا عملاً ما ، ابتغاء إقصائهم عن الشارع . وسرعان ما استُفيد منها ، علاوة على ذلك ، لتزويد الحكومة بقوة مساعدة **auxiliary** لاصطناعها في حفظ النظام . وما إن بدا للحكومة أن خطر القيام بمحاولات ثورية جديدة قد زال ، (بعد أن اخضع الجنرال كافينياك القطاعَ الاكثر ثوريةً من الطبقة العمالية إخضاعاً لا يعرف الرحمة) حتى سارعت إلى اغلاق تلك المعامل .

وفي غضون ذلك حاول بلان ، وقد تركته الحكومة من غير مورد ، أن يُقنع نفسه بأنه إذا ما احجمت الدولة عن إنشاء « معامل قومية » حقيقية فعندئذ يكون في ميسور العمال أن يخطوا بأنفسهم الخطوة الأولى في هذه السبيل ، من غير ما حاجة إلى تدخل الحكومة . وشرع يدعو إلى انشاء جمعيات طَوْعيةٍ للمنتجين — جمعيات المنتجين التعاونية **producers' Co-operative Societies** — ويستخدم اجهزة لجنة لوكزمبورغ لمساعدة تلك الجمعيات في وضع نظمها الداخلية وفي دفعها في طريق العمل على نطاق ضيق . وهذا ما أدناه ادناءً كبيراً الى بوشيه **Buchez** الذي كان يدعو منذ عهد طويل الى القيام بمثل هذه التجارب . ولقد وُفّق الى تأمين بعض « الالتزامات » العمومية لعدد من الجمعيات الجديدة التي استطاع بعضها أن يعمّر الى ما بعد الهزيمة العامة التي مُنيت بها الحركة العمالية ، وأن يوطّد مركزه ويثبّته . وحين أكرهت حركة العمال ، في

شهر نوار (مايو) ، على التقهقر وبدا وكأن خطر الثورة المباشر قد زال ذهبت الجمعية التأسيسية الى حد الموافقة على تخصيص اعتماد ماليّ صغير لانفاقه على تشجيع الجمعيات التعاونية وفوّضت الدوائرَ الحكومية بأن تعهد الى هذه الجمعيات في صنع ما يحتاج اليه الجيش والمؤسسات العامة من أطعمة وألبسة وما اليها . وحوالى هذه الفترة كان « بلان » قد فرّ الى انكلترة بعد ان اتّهم بالاشتراك في اضطرابات نوار (مايو) .

وبعد تجارب عام ١٨٤٨ والخبرات الأضافية التي اكتسبها خلال المدة التي قضاها لاجئاً في انكلترة أخذ لويس بلان يتكل أكثر فأكثر ، من غير ان يبدّل وجهات نظره السابقة في المهمة الحقيقية للدولة ، على التعاون الطوعيّ باعتباره وسيلة التقدم نحو النظام الاجتماعي الجديد . وهكذا ففي حين كان قد استهل حياته الفكرية بوصفه أبرز المنادين بتدخل الدولة ، معارضاً في ذلك موقف المدرسة الفورييية وغيرها من المدارس ذات الاتجاه الاختياري voluntarist عاد في ما قد يبدو فانقلب — فكرياً — رأساً على عقب . والواقع انه لم يقم بذلك البتة . لقد ظل يضع أعظم التوكيد على الحاجة الى الديموقراطية السياسية الكاملة ، المبنيّة على حق الاقتراع الشامل ، وظل يعتقد بأن الدولة المُدَقْرَطة democratised State يجب أن تتخذ الخطوات الضرورية لانشاء نظام « الانتاج المتشارك » associated production وإنجاحه . لقد واصلَ ايمانه بضرورة إنشاء بنك اهلي يقوم بمهمة المموّل المركزي « لمعامله القومية » وجمعياته التعاونية يُمدّها بروؤس الاموال وبالقروض . ولكنه لم يعد يتوقع أن تنهض الدولة بهذا ، فعلاً ، الا بعد ان تمهّد السبيل الى ذلك بأقامة الدليل على فعالية مؤسسات كهذه من خلال العمل الطوعيّ ، أو الا بعد أن تكون تربية الطبقات العمالية على المبادئ الاجتماعية الجديدة قد خطت خطوات أوسع بكثير . لقد رأى ، في انكلترة ، بادئ الأمر ، وفي عطف ومشاركة وجدانية ، جهود الاشتراكيين لاقامة تعاونيات للمنتجين ، ثم الانتشارَ

السريع الذي حققه نظام روتشدايل الخاص بتعاون المستهلكين ، بالاضافة الى تقدم الحركة النقابية والمساومة الجماعية . واذ كان شديد العداء للقوة والثورة ، مقتنعاً بأن الفكرات تهيمن على تطور العالم فقد رأى أن هذه المجهودات الطوعية تبشّر بأعظم الأمل في امكان القيام بانطلاقة فعالة . انه لم يتخلّ ، بسبب من ذلك ، عن ايمانه بالديموقراطية النيابيّة ، أو يكفّ عن الاعتقاد بأن ممثلي الشعب يجب أن يتولوا في الوقت المناسب التوجيهَ العام للسياسة الاقتصادية على ان يتركوا تصريف شؤون الصناعة اليومية في أيدي جمعيات العمال المتمتعة بالاستقلال الذاتي ، الحرّة في اختيار مدرائها والمشرفين على أمورها . لقد بقي حتى النهاية اشتراكياً ديموقراطياً اصلاحياً ينادي باشتراكية اخلاقية اعتقد بأنها سوف تصبح ، على كرّ الأيام ، مذهب جميع المعتدلين من الناس ، ويعلن معارضته الشديدة لاولئك الذين لوّثوا مثله الأعلى بالدعوة الى البغضاء والحرب الطبقية . وهكذا كان في الطرف النقيض للبلانكيين والماركسيين معاً ، وأقرب جداً الى الاشتراكية اللاماركسية التي يقول بها حزب العمال البريطاني المعاصر أكثر منه الى أيّ ضرب من « البروليتاريانية » **prolitarianism** .

وفي أيامه هو كان له أصدقاء بين الفورييّين والسان سيمونيين معاً ، ولكنه اختلف عن الاولين بأيمانه بالتطور التقنيّ وبالصناعة على نطاق واسع ، واختلف عن الآخرين بألحاحه على الديموقراطية السياسية والتوجيه الديموقراطي في الصناعة في وقت واحد . انه لم يكن لا رجلاً قوياً ولا منظّماً صالحاً : لقد كان عالماً ، ذا حسٍّ مُمَيّز في كتابة التاريخ وعزم موصول على التمسك بأهداب العدل والانصاف وعلى الاخلاص لمثله العليا الديموقراطية في آن معاً . وفي فرنسة قضى النفي الطويل على نفوذه ، حتى اذا انقلب اليها عام ١٨٧٠ كان نجمه قد أفل . وأياً ما كان فقد اسدى خدمة حقيقية لتدعيم الفكر الاشتراكي ؛ ذلك بأنه يقف في مستهل مرحلةٍ من مراحله ، مرحلةٍ مثاليةٍ **idealistic** ولكنها ليست مجرد طوباوية **utopian** ؛

كان اصلاحياً ومناهضاً للنزعة الثورية ولكنه كان ديموقراطياً الى حد بعيد ، لا وفقاً لمفهوم الديموقراطية الذي يقوم على مبدأ الحرب الطبقية ولكن وفقاً لمفهومها القائم على تكافل اجتماعي ناسخ overriding يتعين على جميع الناس أن يخلصوا له . فلا عجب اذا ما رأينا كارل ماركس ، الذي كان يكره الفكرة الاخيرة كراهة التحريم ، ينظر الى لويس بلان في ازدراء عظيم .

والاسهام الاساسي الآخر الذي يمنح لويس بلان الحق في مكان مرموق في تاريخ الفكر الاشتراكي هو اختراعه ، أو على الاقل ترويجه popularisation الشعار القائل : « من كلٍّ حَسَبَ امكاناته ولكلٍّ حَسَبَ حاجاته » . لقد كان يمثل اشتراكيةً مبنيّةً على الملكية العامة ، مقرونةً بـ « اشراف عمالي » في الصناعة ، كما كان يمثل نظاماً برلمانياً ديموقراطياً يكون هو الوصيّ على الديموقراطية الصناعية وعلى توزيع النتاج الاجتماعي وفقاً لحاجات الناس لا وفقاً لمقدراتهم المتفاوتة على الخدمة .

الفصل السادس عشر

بوشيه ـ بيكور

ان التوكيد على مبدأ « التشارك » **association** ، بوصفه وسيلة الى تحرير العمال ، في كتابات لويس بلان ، قد تأثر من غير ريب بأعمال لويس جوزيف بنجامين بوشيه **Buchez** (١٧٩٦ – ١٨٦٥) الذي يُعتبر عادةً « أبا » الحركة التعاونية الفرنسية . وانما عمل بوشيه ، الذي كان طبيباً ، في حقول متنوعة ، واجتاز — من وجهة النظر الفكرية — عدداً من الاطوار . لقد كان مع « بازار » **Bazard** واحداً من مؤسسي حركة « الكاربوناري » الفرنسية . وفي عام ١٨٢٥ اعتُقل وحوكم بتهمة التآمر على الحكومة ، بيد أن حظه كان حسناً الى درجة مكّنته من الفوز بتبرئة المحكمة لفقدان البيّنة . ثم انه انضمّ ، مع بازار أيضاً ، الى السان سيمونيين ؛ وان نفوذ سان سيمون لواضحٌ جداً في معظم كتاباته . لقد شارك في تحرير الصحيفة السان سيمونية « المنتج » ***Le Producteur*** التي صيغت فيها فكراتُ « المدرسةِ » الاقتصاديةُ أول ما صيغت . بيد أنه لم يستطع ان يساير السان سيمونيين في مغامراتهم الدينية التي وُجّهوا نحوها في ظل زعامة آنفانتين **Enfantin** . كان كاثوليكياً ، وكان قد ارتدّ

الى التمسّك بأهداب الاورثوذكسية الدينية لنفرتـه من فكرات آنفانتين . حتى اذا انفصل عن السان سيمونيين عام ١٨٢٩ شرع في تأسيس «فرقة» كاثوليكية جديدة neo - Catholic من «الاشتراكيين» وحاول الاستمرار في نشر فكرات سان سيمون سواء في حقل الصناعة أو في حقل الاتحـاد الفيديرالي الأوروبي . وفي عام ١٨٣١ أنشأ صحيفة دورية دعاهـــا «الاوروبي» *L'Européen* لنشر وجهات نظره ؛ وبعد سنتين اثنتين نشر رسالة مفصلة هي «مدخل لعلم التاريخ» *Introduction à la Science de l'histoire* طلع فيها بنظرية في التاريخ يتجلى فيها تأثره الكبير بسان سيمون . لقد قسم بوشيه التاريخ كله الى أربع حقَب كبيرة تتميز كل منها بثورة دينية عظيمة ؛ ثم انه قسم كلاً من هذه الحقب الى عهود ثلاثة كانت السيادة فيها ، على التوالي ، «للرغبة» **desire** و«الأنجاز الفكري» **intellectual achievement** و«التطبيق» **application** وخلال هذه الحقب كلها امتدّ ، في اعتقاد بوشيه ، خيط من التقدم غيرُ منقطع . ولقد استُهلّت الحقبة الرابعة بظهور النصرانية ، وكان مقدّراً لها أن تُكمّلَ بتطبيق المبادئ المسيحية القائلة بالمساواة والاخاء والمحبـة تطبيقاً تاماً في تنظيم المجتمع . وذهب بوشيه إلى أنه كان على الكنيسـة الكاثوليكية ان تؤدي هذه الرسالة ولكنها اخفقت وما تزال في ذلك ؛ وهكذا أصبح من الضروري ان يُتابعَ تطبيق تعاليم المسيح بوسائل اخرى . ورأى بوشيه في الثورة الفرنسية منطلَقاً لهذه العملية ولكنه رغب في ان يُشْرِب عمل الثورة الاضافي بروح النصرانية .

وبعد انفصاله عن السان سيمونيين تطلّع أكثر فأكثر إلى جمع شمل العمال ، بوصفه الأداة الرئيسية في تحقيق هذا التقدم . وفي عام ١٨٣١ أسس جمعية للنجارين الفنيين ما لبثت أن أمست نموذجاً احتذَتْهُ في ما بعدُ عدّةٌ من جمعيات المنتجين التعاونية ؛ ومن هنا أمست صحيفـة «الاوروبي» ، أكثر فأكثر ، لسان حال التطور التعاوني . وحوالى هذه

الفترة كان بوشيه قد تخلّى إلى حد بعيد عن ثورية شبابه ، وكان قد انتهى إلى الاعتقاد بأن التعاون يقدّم الوسيلة إلى تكوين المجتمع الجديد ، من غير ما ثورة ، في رَحِيم المجتمع القائم .

وبالاضافة إلى عمله في صحيفة « الاوروبي » نشر بوشيه بالاشتراك مع رو لافيرني **Roux - Lavergne** في ما بين عام ١٨٣٣ وعام ١٨٣٨ كتاباً ضخماً عن « التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية » *Histoire parlementaire de la Révolution francaise* افاد منه كارلايل في كتابه عن تلك الثورة افادة كبيرة . وبعد هذا الكتاب نشر « محاولةٍ لوضع بحث كامل في الفلسفة من وجهة نظر الكاثوليكية والتقدم » *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (١٨٣٩ — ١٨٤٠) وفي بحثه ذاك قال بأن الاخلاقية في الانسان ليست فكرةً فطرية تنتسب إلى دنيا الطبيعة ولكنها هبَةٌ من الالهام الالهي تقتضينا أن نؤمن بها ايماناً لا يعتوره شيء من الشك لأنها تنبثق مباشرةً من الله إلى عقل الانسان . وهكذا يسعى إلى التوفيق بين كاثوليكيته وبين تقدّميته ، ويحاول أن يجد صياغة نصرانية لمعتقداته الديموقراطية .

وفي عام ١٨٤٠ أسس أتباع بوشيه صحيفة « المعمل » *L'Atelier* التي عاشت حتى عام ١٨٥٠ وأصبحت الصحيفةَ الرئيسية المكرّسة لتعزيز جمعيات المنتجين . أما بوشيه نفسه فنشأت صلة وثيقة بينه وبين صحيفة « القومي » *Le National* المتحررة ؛ ولقد عمل أيضاً مع لويس بلان ، وكانت تجمع ما بينهما أشياء كثيرة مشتركة . ولقد حمله تعاونه مع « القوميين » إلى رئاسة الجمعية التأسيسية التي أقيمت بعد ثورة عام ١٨٤٨ . ولكنه لم يظهر أيما مقدرة على تولي الشؤون العامة ، وسرعان ما فقد منصبه عندما انحرف النظام إلى اليمين . ومنذئذ اعتزل الحياة العامة . لقد واصلَ الكتابة والتأليف ، وكان آخر كتاب هام وضعه هو « بحث سياسي في علم الاجتماع » *Traité politique de science sociale* وقد نُشِر عام

١٨٦٦ بُعَيْدَ وفاته .

إن مكان بوشيه هو في تاريخ الحركة التعاونية أكثر مما هو في تاريخ الاشتراكية . ولكن الصلة بين الحركتين كانت في أيامه وثيقة جداً كما رأينا في دراستنا كلاً من فورييه وروبرت أووين . لقد وضع ثقته الكبرى مثلهما ، ولكن على نقيض السان سيمونيين ولويس بلان، في العمل الطوعي بمعزل كليٍّ عن الدولة ، برغم أنه كان أيضاً منادياً قوياً بالاصلاح السياسي ولم يكن معارضاً لتدخل الدولة على الوجه الذي تصوّره لويس بلان . وقد تأثرت « طوعيّته » **voluntarism** تأثراً كبيراً باستشرافه الدينيّ ، ذلك بأنه اعتقد بأن التشارك **association** لن يوفّق إلى تحرير العمال إلا إذا بُنِي على أساس راسخ من مبادئ الاخاء المسيحية . وهذا العنصر هو الذي راق لـ « ج . م . لادلاو » **J. M. Ludlow** من بين عناصر مذهبه كلها ، وقد نقل « لادلاو » ما كان قد تعلّمه من بوشيه إلى ف . د . موريس **F. D. Maurice** وساعد في تأسيس الاشتراكية المسيحية الانكليزية على تعاليم بوشيه ومدرسته في المقام الأول . وفي حين تأثر كينغسلي **Kingsley** إلى حد أبعد بـ « لامنيه » **Lamennais** ، وتأثر إ . ف . نيل **E. V. Neale** إلى حد مماثل على الأقل بروبرت اووين ، كان « لادلاو » متأثراً كل التأثر تقريباً ببوشيه، وكانت الجمعيات التي انشأها الاشتراكيون المسيحيون في انكلترة نسخة طبق الأصل تقريباً عن تجارب بوشيه السابقة في فرنسة . إن بوشيه لم يكن رجلاً عظيماً ، ولم يكن قائداً للرجال عظيماً ، ولكن اسهامه في طوفان الفكرات الذي غمر فرنسة بعد عودة آل بوربون إلى العرش لا سبيل إلى تجاهله .

ومثل بوشيه ، كان قسطنطين بيكّور **Pecqueur** (١٨٠١ — ١٨٨٧) متأثراً تأثراً كبيراً بالسان سيمونيين ؛ ولقد أقام هو أيضاً فلسفته الاجتماعية على أساس نصرانيّ . ولكن بينا رأى بوشيه الحلّ في « التشارك » **association** كان بيكّور بين السابقين إلى صياغة برنامج جماعيّ

collectivist . وإلى جانب علمه العميق بالمذاهب الاقتصادية الكلاسيكية ، التي قاومها كل المقاومة ، وعى بيكور وعياً حسناً أن الثورة الصناعية عنَتَت التطورَ السريع للمشروعات الاقتصادية ذات النطاق الواسع ، المنطوي على اصطناع أدوات رِسْمالية غالية ، وأن العمال لم يكونوا في وضع يمكّنهم من الحصول على هذه الادوات بجهودهم الخاصة ومحاولاتهم الطوعية . وهكذا اعتمد على الدولة ورغب اليها في ان تتولى هي النهوض بعبء الانتاج كله وفي ان تتملك المصانع وتديرها بحيث يصبح العمال فيها مستخدَمين لدى الدولة . ومن هنا اختلف عن لويس بلان ، واختلف عن بوشيه أيضاً ؛ ذلك بأن بلان ، كما رأينا ، أراد من الدولة ، بعد أن تأخذ زمام المبادرة إلى انشاء « المعامل القومية » ، ان تعود فتُسْلمها إلى العمال يديرونها على أساس من الاستقلال الذاتي ، على ان تكون خاضعة لأشراف الجمعيات التي اقترح تأليفها لكل صناعة كي تقوم فيها بدور المنسّق . وأياً ما كان فأن لويس بلان دعا بيكور وزميله فرانسوا فيدال **Vidal** ، عام ١٨٤٨ ، إلى الاشتراك في أعمال لجنة لوكزيمبورغ ، فقاما بدورٍ رئيسي في إعداد تقاريرها .

لقد حمل كتاب بيكور الهام الأوّل ، « علم الاقتصاد الاجتماعي » *Social Economy* (١٨٣٩) عنواناً فرعياً هو « في ما يتصل بمصالح التجارة والصناعة والزراعة ، والحضارة على الجملة ، في ظل استخدام البخار » . وهو هامّ ، على نحو خاص ، لتوكيده النفوذَ الحاسمَ الذي تتمتع به الاحوال الاقتصادية على البِنية الطبقية وعلى جميع المؤسسات والعلاقات الاجتماعية . وفي كتابه هذا ، وكتابه الثاني « حول التحسينات المادية » *Concerning Material Ameliorations* وضع الخطوط الكبرى لنظرية سبقت في نواحٍ كثيرة مذهب ماركس في التطور التاريخي . لقد قدّم عرضاً للمجتمع البورجوازي المعاصر ، ولنشوئه وتطوره ، على أساس من عمليات التقدم التكنولوجي ؛ ولقد وضع التوكيد على عامل تجمّع رأس

المال وتمركز التملك والسلطان الرأسماليين بوصفه كامناً وراء نمو البروليتاريا الحديثة ؛ وأظهر كيف ان هذه التطورات قد أدت إلى نشوء بِنْية طبقية جديدة مع ما لازم ذلك النشوء من الوعي الطبقي ومن ظاهرة الصراع الطبقي بين البورجوازية والبروليتاريا . ولكن بدلاً من ان يبني نظريته الاقتصادية، كما فعل ماركس ، على نقد للاقتصاد السياسي التقليديّ احتفظ بمعظم مفاهيمه الرئيسية ، حاول بيكّور ان يشيح ببصره عن ذلك الاقتصاد دفعةً واحدة وأن يصوغ نظرية مستقلة بالكلية . ولقد اتجه ، في صنيعه هذا ، اتجاهاً مختلفاً كلّ الاختلاف عن اتجاه ماركس . انّ استشرافه الديني ومثاليته حالا بينه وبين صياغة مذهبٍ في الحرب الطبقية كوسيلة إلى إنشاء نظام جديد : لقد فزع ، مثل كثير من الاشتراكيين السابقين ، إلى الأخلاق ، مقيماً دعوته إلى التملك والسلطان الجماعي على أساس من العدالة والمبدأ المسيحي . ولقد قاد هذا إلى التقليل من اهمية تأثيره في ماركس ، وإلى محاولات لرسم خط فاصل بين نظريته « التكنولوجية » في النشوء والتطور الاجتماعين وبين مفهوم ماركس « المادي » . إن الفروق بين ماركس وبيكور أساسية ؛ ولكن هذه ليست هي نقطة الخلاف الرئيسية . إن ماركس وضع توكيداً عظيماً أيضاً على العوامل التكنولوجية : ولقد اختلف بيكّور عنه في رفضه قبول وجهة النظر القائلة بأن تلك العوامل هي التي تقرّر العلاقات البشرية على نحوٍ يُقْصِي سلطان الارادة الانسانية ونفوذها . والواقع أنه آمن بأن القوى التكنولوجية ، فيما هي تصوغ العلاقات الاجتماعية بالضرورة ، إنما تصوغها بطرائق هي رهنٌ باصطناع الناس لهذه القوى وسياستهم إياها : بحيث يكون في مستطاع الدولة أن تعدِّل البِنْية الاجتماعية تعديلات مختلفة ضمن الحدود العامة التي تفرضها العوامل التقنية **technical** . وهكذا لم يكن بيكّور من القائلين بالحتمية **determinism** ، ولكنْ مؤمناً نصرانياً بحرية الأرادة ؛ وهذا ما حجب عن أعين الماركسيين الاهميةَ الأساسيةَ لتحليله لأثر الاوضاع المادية في البِنْية

الطبقية ، ولعرضه التاريخي لتطور الرأسمالية .

لقد كان الاثر السان سيموني قوياً عند بيكّور – وبخاصة أثرُ تفسير بازار **Bazard** لوجهة نظر سان سيمون في التطور التاريخي . وكانت نظريته في التاريخ ، مثل نظرية بازار ، تكنولوجية في المقام الأول ؛ ومثلَ سان سيمون اكد على الدور الابداعي الذي يمثله العلماء والمكتشفون معارضاً بذلك الفكرة القائلة بأن التقدم تقرره القوى المادية ليس غير . ولكنه لم يشارك السان سيمونيين عدمَ ثقتهم بالرجل العادي ؛ ولم يكن مستعداً ، أيضاً ، لأن يجيز للتِقْنيين **technicians** أن يصبحوا سادةَ المجتمع الجديد المطلقين .

وكان ايمان بيكّور بالديموقراطية هو السبب الرئيسي في انفصاله عن المدرسة السان سيمونية . لقد رفض فكرتهم القائلة بأقامة مجتمع صناعي يديره ويوجّهه مهندسون ، وأصرّ على أن التكنولوجيين يجب أن يُحمَّلوا على إدارة أدوات الانتاج في ظل رقابة ديموقراطية . وفي كتابه « نظرية جديدة في الاقتصاد الاجتماعي والسياسي » *New Theory of Social and Political Economy* (١٨٤٢) انشأ نظريته الديموقراطية الجماعية على أساس من مفاهيمه الاخلاقية للعدالة الاجتماعية ، مصوّراً الجماعية **collectivism** وكأنها استدلال **deduction** اقتصادي ، في ظل الاوضاع الصناعية الحديثة ، من القانون الاخلاقي المسيحي . وصاغ أيضاً نظريةً في العمل كمعيار للقيمة مبنيّةً ، مثل نظرية أووين ، على فكرة « زمن العمل » « **labour - time** » ولكنها غير قابلة للتطبيق إلا على التبادلات الاقتصادية في مجتمع اشتراكي : إنه لم يحاول ، كما حاول مناهضو الريكاردية الانكليز وكما حاول ماركس أيضاً ، ان يصوغ اىما نظرية لتقرير قيمة « قوة العمل » **labour - power** في ظل الاستغلال الرأسمالي وأوضاعه . وهذه الثغرة كانت هي الاخرى من العوامل التي دفعت الاشتراكيين المتأخرين إلى التقليل من شأنه وأهميته .

وبالاضافة إلى كتاباته الاقتصادية عالج بيكّور ، في إسهاب كبير ، مشكلات السلم والعلاقات الدولية . كان شديد الكره للعنف ، وكان داعية متحمساً للاتحـاد الفيديرالي الأوروبي بوصفه وسيلة لمنع الحرب . وههنا أيضاً يبدو اثر سان سيمون واضحـاً . إن كتابه « في السلم » *On Peace* (١٨٤٢) ينسجم انسجاماً كبيراً مع التقليد السان سيموني .

وبعد عام ١٨٤٨ ذوى نفوذ بيكّور في سرعة . كان متنافراً مع مـا كان يجري في فرنسة ، ولقد عزله استشرافه المسيحي ــ الاخلاقي عــن الجماعات التي اتّبعت تعاليم ماركس أو برودون . وبعد كتابه « خلاص الشعب » *Salvation of the People* لم ينشر شيئاً كثيراً ذا قيمة ، برغم انه عُمّـِر نحواً من اربعين سنة أخرى . لقد كان في الواقع رائداً لجانب كبير من مذهب الجماعية **collectivism** اللاماركسي الحديث ؛ ولكن ما إن اعيدت صياغة هذا المذهب في فترة متـأخرة من القرن حتى كانت إسهاماته المبكرة في وضع هـذا المذهب قد نُسِيَت إلى حد بعيد .

الفصل السابع عشر

فلورا تريستان

إن أيما امرأة لم تحتلّ ، حتى أواخر القرن التاسع عشر ، مركزاً قيادياً في تطور الفكر الاشتراكي . فالسان سيمونيون لم يكتشفوا « الأمّ »« *La Mère* » في أيما يوم من الأيام . وعلى الرغم من ان كثيراً من الفرق الاشتراكية أعطت فكرة المساواة بين الجنسين مقام الشرف في مطامحها وآمالها فأن الاسهام الفعليّ الذي قُدّر للعناصر النسائية من اتباعها ان تقوم به لم يكن عظيماً لا في ما يتصل بنشاط تلك الحركات ولا في تطوير فكراتها . وخلال الفترة التي يستغرقها هذا المجلد لم تظهر غير وجوه نسائية بارزة تعدّ على الاصابع — كجورج ساند **George Sand** في فرنسة ؛ وفرانسيس رايت **Frances Wright** في الولايات المتحدة ؛ وإلى مدى محدود ، مارغريت فولر **Margaret Fuller** في الولايات المتحدة أيضاً — ولكن أياً من هؤلاء ، لم تقدّم ايما شيء جوهري لتطوير المبادئ الاشتراكية بمعناها الدقيق . ولم تُطْلع بريطانية العظمى أيّ قائدة من قائدات الرأي الاشتراكي ذات مقام فكري جديد بأن يقارَنّ بمقام النسوة اللواتي ذكرناهن ،

إلاّ بعد النصف الثاني من القرن . كان ثمة من غير ريب عــددٌ من « النسوة التقدميات » ومن رائدات حقوق المرأة ، مثل « ايزيس » « Isis » مُحاضِرة ريتشارد كارليل Carlile . ولكن هنالك امرأة واحدة ليس غير — وهي شخصية غريبة جداً في ذات نفسها — تستطيع أن تتصدر لاحتلال مقام ثانوي في تاريخ الاشتراكية هذا . أعني فلورا تريستان Flora Tristan .

ولدت فلورا سيليستين تيريز تريستان (١٨٠٣ — ١٨٤٤) مـن أب بيروفي * — اسباني وامّ فرنسية . ولقد كانت ، من وجهة النظر القانونية ، ابنة غير شرعية ؛ ذلك بأنه على الرغم من ان أبويها تزوجا في اسبانية على يد كاهن فرنسي « مهاجر » *émigré* فأنّ الشكليـــات المدنية الضرورية لم تُراعَ في هـــذا الزواج . لقد تحدّر أبوهـــا من أسرة بيروفية ثرية ؛ وتولى أخوه رئاسة الجمهورية في بيرو ، وكان هو نفسه زعيماً (كولونيل) في الجيش الاسباني إلى ان اعتزل الخدمة وشخص إلى باريس ابتغاء الاقامة فيها . وهناك قضى نحبه فُجاءَةً ، تاركاً ارملتـــه وطفلته من غير مورد تستعينان به على الحياة . ويبدو أن أنسباءه في بيرو لم يعرفوا شيئاً عن زواجه . ولم تَنْعَمْ فلورا بأي تعليم رسمي يُذكَر ، برغم انها طوّرت موهبةً ضئيلة في فن الرسم . ولقد كانت ، بالمناسبة ، جدّة الرسام غوغين Gauguin ؛ ولكي تعيل نفسها راحت تعمل مازجةَ ألوانٍ في خدمة رسام ونحات ما لبث أن هام بها ، وهو موقف كـــان معظمُ الشبان الذين عرفوها نزّاعين إلى اتخاذه . ونزولاً عند إلحاح أمها تزوّجت فلورا من ذلك الرسام ، فرُزِقت ثلاثة أطفال اثنان منهم شبّ عن الطوق ، في حين اختطفت المنية ثالثهما قبل ان يتخطى عهد الطفولة ولقد عاشت هي وزوجها ، اندريه شازال Chazal ، حياة كلها خصام ومشاحنة : كان هو يقامر وكانت هي تجد متعة بالغة في إنفاق المال

* **Peruvian** نسبة الى بيرو ، في اميركة الجنوبية . (المعرب)

وكانت ذات طبع حادّ عنيف . وبعد بضع سنوات ولّت منه فراراً مصطحبةً ولديها . وتعقّب اندريه آثارها ، مطالباً بادئ الرأي بعودتها ثم بحضانة الولدين . واعلنت رغبتها في الطلاق ، ولكن الطلاق كان محظوراً في فرنسة عهدَ عودة آل بوربون إلى العرش ، وحتى الانفصال الشرعي كان عسيراً جداً . وبعثت السيدة شازال بولديها إلى جدّتهما ليعيشا في كنفها ، وطوّفت بضع سنوات — من عام ١٨٢٥ إلى عام ١٨٣٠ — حول العالم ، في ضرب من الخدمة كانت تؤديه ، على ما يبدو ، مع اسرة انكليزية ثرية ، وهي خدمة جرحت كبرياءها ، ولكنها مكّنتها من أن تجمع قَدْراً كبيراً من الانطباعات الممتعة عن أحوال العيش في عدد من البلدان .

ولم تكد السيدة شازال تعود إلى باريس ، عام ١٨٣٠ ، حتى انهمكت في سلسلة من المنازعات العنيفة المعقدة مع زوجها حول علاقاتهما المستقبلة . وطالب كرةً اخرى بعودتها إلى بيت الزوجية ثم بحضانة الولدين . ووافقت على ان تعهد اليه بتنشئة ابنها ولكنها أبت عليه تنشئة ابنتها . وعندئذ عقدت العزم على الذهاب إلى بيرو سعياً وراء اعتراف اسرتها بها . وهكذا خلّفت ابنتها بين يدي صاحب نُزل (بانسيون) كانت مقيمة فيه وامتطت متن الباخرة إلى بوردو — وكانت المرأةَ الوحيدةَ بين مجموعة من البحارين والمسافرين كلهم ذكور . وتعشّقها ربان الباخرة ، وإذ لم يكن يدري أنها متزوجة (برغم انه كان قد سمع بولدها) فقد حاول مرةً ومرةً أن يقنعها بالزواج منه ، بل لقد ذهب إلى حد اللحاق بها عند وصولها إلى بيرو ، حتى صرفَتْه عنها نهائياً . واستقبلها عمها ، الذي كان قد اجرى عليها وعلى أمها طوال بضع سنوات إعانة دورية صغيرة ، في بيته الكبير ، ولكنه أبى أن يعيلها أكثر مما فعل . عندئذ رجعت إلى فرنسة حيث نشرت ، بعد مغامرات اضافية قامت بها ، قصة حياتها بقلمها ، بعنوان « اغتراب منبوذة »

Pérégrinations d'une paria (١٨٣٨) راويةً في صراحة بالغة مختلفَ مغامراتها، ما خلا تلك التي قامت بهـا خلال فترة خدمتها مـع الأسرة الانكليزية، وهي مغامرات صمتت عنها صمتاً تاماً . وأثار الكتاب سخط زوجهـا الذي غاظه ما روته عنه إلى درجـة دفعته إلى محاولة الاعتداء على حياتها، فحُكم عليه بالأشغال الشاقة . وفي الحـال تقريباً سارعت إلى نشر روايتها الوحيدة ، « ميفيس » *Méphis* (١٨٣٨) التي حفلت بصور من حياتها الخاصة أكثر بكثير . ثم إنهـا ارتحلت إلى لندن حيـث وضعت كتابها الأعظم إمتاعاً ، المُعَنْوَن « نُزُهات في لندن » *Promenades dans Londres* (١٨٤٠) ، والمنشور في باريس ولندن معاً . إنه يتضمن صورةً ، ليس ثمـة ما هو أنبض منها بالحياة ولا أدعى إلى الأثارة ، عن آلام العمال البريطانيين وعن الحركة اللائحية **Chartist** في أيامها الأولى .

وكانت فلورا تريستان قـد أمست مقتنعة ، حوالى هـذه الفترة ، بأن لهـا رسالةً تقتضيها العملَ من أجل تحرير بنات جنسها وتحريـر الطبقة العالية في آنٍ معـاً . بيد أنها لم تقم بأيما اتصال ، تقريبـاً ، بالعمال الفرنسيين . ومن خلال قصائد النجّار ، آغريكول بيردريغييـه **Agricole Perdriguier** ، الذي ألهم أيضاً جورج صاند روايتَهـا *Le Companion du Tour de France* ، قُدِّر لها أن تعرف شيئاً عن نوادي أصحاب الصنائع الفرنسيين القديمـة . وكانت بعض الجهود قـد بُذلت من قبلُ لجمع شمل هـذه النوادي *compagnonnages* في رابطـة عامة . ولكن هـذه المحاولات كانت قد اخفقت بسبب انغلاق كلِّ نادٍ حِرَفيّ على نفسه والتنافس الحـاد في ما بينه وبين النوادي الاخرى . وكانت قـد أُسِّسَتْ في عـام ١٨٣٠ « جمعيةُ اتحاد العمال المطوِّفين في أرجاء فرنسة » ، يعني اتحاد عمال تلك النوادي الحِرَفية التي أقـام أعضاؤها بيوتاً في المدن المختلفة لاستقبال اخوانهم الوافدين من مـدن

أخرى بحثاً عن العمل . وكانت هذه الجمعية قد اجتذبت اليها جمهرة كبيرة من الأتباع ، وكانت قد وُضعت مشروعات كثيرة لاصلاح النادي الحِرَفيّ *compagnonnage* وتحويله إلى اتحادٍ ذي فعالية أكبر . وبعد أن قرأت فلورا تريستان قصائد الرفاق *compagnons* وكراريسهم تفتّقت مخيّلتها عن اتحاد أبعد طموحاً بكثير – اتحادٍ مُفْرَدٍ يضمّ شتات الطبقة العمالية برمّتها ، لا في بلد واحد فحسب ، بل في بلدان الارض جميعاً . وفي عام ١٨٤٣ أذاعت فكراتها في كتاب صغير هو « الاتحاد العمالي » *Union ouvrière* ، وهو أول مشروع لانشاء دولية عمّال على نطاق عالميّ يُنْشر ويذاع في الناس .

كانت فكرة فلورا تريستان بسيطة في ذات نفسها ، وإن لم تكن سهلة التنفيذ . لقد اقترحت أن يُسْهِم كل عامل في فرنسة ، وفي أي بلد آخر يمكن أن يُغْرَى بتبنّي الفكرة ، بدفع مبلغ سنوي صغير إلى صندوق الاتحاد ، ابتغاء جمع رأس مال كاف لتحرير الطبقة العمالية من تَبَعيّتها للرأسماليين . ولم يكن القصد من هذا الصندوق تمويل مشروعات خاصة بالانتاج التعاوني بقَدْر ما كان القصد منه انشاء « قصور للعمال » في كلّ مدينة . وكان المفروض في هذه « القصور » ان تكون ، في آنٍ معاً ، مدارسَ ، ومستشفياتٍ للمرضى ، وملاجئ للمسنين والمشوهين ، ومراكز لتثقيف الطبقة العمالية . لقد اريد بها ان تجمع شمل العمال وتمنحهم الأمن والاستقلال اللذين يمكّنانهم من تحسين أوضاعهم الاقتصادية . وفي نهاية الكتاب لخصت هي نفسها مقترحاتها كما يلي:

١ . إنشاء * الطبقة العمالية بواسطة اتحاد مُحْكَمٍ متماسك لا انفصام له .

٢ . تمثيل الطبقة العمالية لدى الأمة بـ « مُدافع » **Defender**

* أي اعطاؤها مقاماً ثابتاً ومعترفاً به في المجتمع . (ج. د. ه. كول) .

يختاره اتحاد العمال ويدفع اليه أجرَهُ لكي يُقَرّ في الاذهان على نحو لا لَبْسَ فيه ان لهذه الطبقة **«حقّها في الوجود»** ولكي تُحْمل الطبقات الاخرى على قبول هذا الحق .

٣ . الاحتجاج ، باسم هذا الحق ، على ضروب التعدّيات والامتيازات .

٤ . انتزاع الاعتراف بشرعية المِلْكية المتمثلة في **الأيدي البشريـــــة property in men's hands.** *(de la propriété des bras)* ففي فرنسة خمسة وعشرون مليون عامل لا يملكون شيئاً غير أيديهم .

٥ . انتزاع الاعتراف بشرعية **« حق العمل» right to work** للجميع ، رجالاً ونساءً على حدٍ سواء .

٦ . دراسة امكانيات **« تنظيم العمل »** ضمن نطاق الدولة الاجتماعية القائمة .

٧ . انشاء **« قصور لاتحاد العمال »** في كل مديريـــة من مديريات البلاد يتلقى فيها أولاد الطبقة العمالية الثقافـة الفكرية والتقْنية ، ويَفْزَع إلى حماها العمال والعاملات الذين ألمّ بهم الاذى بسبب من العمل والذين أقعدهم المرض أو الشيخوخة .

٨ . الاعتراف بالحاجة الملحة إلى تثقيف نساء الامة تثقيفاً أخلاقياً وفكرياً وتقنياً لكي يصبحن قادرات على القيام بدور المهذّب لأخلاق رجال الأمة .

٩ . الاعتراف ، من حيث المبدأ ، **بالتساوي في الحقوق**

بين الرجال والنساء ، باعتبار ان هذا التساوي هـو الوسيلة الوحيدة لاقامة **الوحدة البشرية** .

وفلورا تريستان نفسها قالت انهـا اقتبست فكرتها القائلة باسهام كلّي يقوم بـه العمال عن جمعية « دانيال اوكونيل » **O'Connell** الكاثوليكية الارلندية ، وهي الـتي اقتبست فلورا عنها أيضاً فكرة « المدافع » المأجور عن العمال . وكان اللائحيون الانكليز أيضاً قـد تبنّوا هذه الفكرات ؛ وكانت فلورا قـد اجتمعت اليهم خلال مُقامها في لندن عام ١٨٣٩ . ولقد دعا ج . ف . براي **Bray** ، كما رأينا ، إلى شيء شبيه بذلك . وفي العقد الخامس من القرن التاسع عشر تبنّى « الأعتاقيون **Redemptionists**» في انكلترة فكرات مماثلة ، وقـد انشأ هؤلاء « جمعيات إعتاقية » في ليدز وفي عدد من المدن الأخرى ، وناشدوا كل عامل أنْ يدفع كل اسبوع بنساً واحداً إلى صندوق يُفترض فيه أن يُصطنع لأعتاق العمال من العبودية للرأسمالية . ولقد انشأت جمعية ليدز ، فعلاً ، عام ١٨٤٨ ، مستعمرة تعاونية حيث أقامت وُرَشاً **workshops** وحرثت الارض سواء بسواء ؛ وأجرِيَتْ تجارب أخرى عديدة . ولكن الحركة استحالت آخر الأمر إلى ضرب من جمعية تضامنٍ وتآخٍ **friendly society** تهدف إلى تأمين بعض المنافع المتبادلة . ولست أدري على وجه التحقيق هل سمعت فلورا تريستان بـ « براي » أو بدعاية « الاعتاقيين » المبكرة أم لا ؟ إن الشبه لشديد إلى حد يثير الدّهَش ، ولكن مخطّطها كان أكثر طموحاً حتى من مخطط براي ومخطط الاعتاقيين من غير ريب .

ولكي تنشر فلورا تريستان فكراتها في الناس قامت بعد ذلك برحلة في أرجاء فرنسة متنقلة من مدينة إلى مدينة ، متصلةً في كل مكان بنوادي العمال وجمعياتهم ، رجاةَ أن تحظى بمعونتهم . وفيما هي لا تزال في شغل شاغل بأداء مهمتها هذه أصيبت بالحمى التيفودية ، ولفظت أنفاسـهـا الاخيرة في بوردو وهي في الحادية والأربعين . وبموتها ماتت مشروعاتها .

كانت رسولاً عجيباً إلى حد بعيد من رُسُل الوحدة العمالية . كانت بحكم جمالها الفاتن واعجاب الرجال بها متغطرسة صلفة ؛ وكانت برغم عطفها البالغ على العمال تعي مركز أسرتها أحسن الوعي وتستشعر أشدّ الأذلال وأمرّه بسبب من اضطرارها إلى ان تعمل بيديها وإلى ان تصبح خادمة ، كما كانت تستشعر سخطاً عميقاً على القوانين التي اعتبرتها ابنة غير شرعية . لقد ثارت ، في علاقاتها الشخصية ، على كل ضرب من ضروب الدونية **inferiority** أو التبعيّة – حتى على التبعية لزوجها . والواقع أن علاقاتها الزوجية أورثتها نقمة عارمة على فكرة الزواج نفسها . لقد أمست نصيرة متحمسة لحقوق المرأة ، ولكنها لم تظهر أيما حماسة لحق الاقتراع ، ذلك الحق الذي اعتبرته شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى المساواة بين المرأة والرجل في حق العمل والتعليم . وإذ كانت هي نفسها غير مثقفة وغير متعلّمة بسبب من انغماس أمها في الفقر ، فقد راحت تضع أعظم التوكيد على تعليم العمال ، حريصة دائماً على القول بأن هذا التعليم يجب أن يكون عقلياً وتقْنياً في وقت معاً . وإلى هذا كله ، كانت تتمتع بقوة ليس أعظم منها على ملاحظة الناس والاشياء ، معنيّة إلى حد بعيد بتدوين يومياتها ، راوية لخبراتها الخاصة في اسلوب نابض بالحياة . وأخفق « الاتحاد العمالي » ، فقد كانت خطتها وهمية ، وكانت معرفتها بالتجارة صفراً . ولكنها تستحق أن تحتل حيّزاً في هذا الكتاب لأنها ، بقَدْر ما استطعتُ ان اكتشف ، كانت أول من قدّم مخططاً واضح المعالم لانشاء دولية بروليتارية تنتظم عمال العالم جميعاً . لقد قالت مرة ومرة إنه بينا وُفّقت الثورة الفرنسية الكبرى إلى تحرير « الطبقة الثالثة » **Third Estate** – وإلى تحويلها إلى طاغية – فأن رسالة الثورة الجديدة هي تحرير « الطبقة الرابعة » ، طبقة العمال . ولقد رأت ، مهما كانت رؤيتها هذه ضبابية ، أن هذا يقتضي تنظيماً شاملاً على الصعيد الدولي وضمن نطاق كل أمة على حدة في آن معاً .

الفصل الثامن عشر

لامنيه

كثيراً ما يقف مؤرخ النظريات الاجتماعية حائراً بالضرورة غيرَ دار عند أيّ النقاط يحسن به ان يرسم حدود موضوعه . فهناك كتّاب ليسوا اشتراكيين بأي معنىً عادي من معاني اللفظة ، كتّاب ربما أعلنوا في الواقع عداءهم الصريح للاشتراكية ، ولكنهم خاضعون لسلطان التفكير نفسه الذي خضع له معاصروهم الاشتراكيون إلى درجة يصبح معها إغفالهم مضلّلاً ، على الاقل ، ان لم نقل متعذراً . من هؤلاء ، مثلاً ، كان توم بين ، كما رأينا ، ومنهم أيضاً كان « التوزيعيون » Distributivists وهم أدنى إلى عصرنا ، وبخاصة ج . ك . تشيسترتون G. K. Chesterton وهيلير بيلوك Hilaire Belloc . والواقع ان ثمة شيئاً مشتركاً بين هؤلاء « التوزيعيين » وبين القوة الاجتماعية المتدفقة التي قررتُ ، بعد تردد ، أن أفرِد لفكراتها هذا الفصل .

إن هوغ فيليسيتيه روبير دو لامنيه Hugues - Félicité - Robert de Lamennais (١٧٨٢ — ١٨٥٤) لم يكن من غير ريب

اشتراكياً * والحق ان حملاته العنيفة على جميع « المدارس » الاشتراكية المعاصرة ليست كافية ، في ذات نفسها ، لأقامة الدليل على ذلك ، لأن الاشتراكيين كانوا في أيامه – وفي غير أيامه أيضاً – ما يفتأون يهاجم بعضهم بعضاً . إن لامنيه لم يكن اشتراكياً ، لا لأنه هاجم الاووينيين والفورييين والأيكاريين والسان سيمونيين – وفي الواقع جميعَ الجماعات الاشتراكية والشيوعية المعاصرة – ولكن لأنه لم يَصُغْ قط أيما نظرة اجتماعية واضحة ، ولأنه ذهب إلى أبعد فرفض أن يفعل ذلك رفضاً واعياً . إنه يشبه ، من بعض النواحي ، برودون الذي كان هو أيضاً ينظر إلى مخططي المجتمعات المثالية نظرة ازدراء ؛ ولكنه ، على عكس برودون ، انتهى إلى ان يقتنع اقتناعاً عميقاً بأن التحرير السياسي – مَنْح حق الاقتراع الشامل – خطوةٌ أولى لا بدّ منها في سبيل التحرير الاقتصادي والاجتماعي. لقد أخذ يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الشعب – إذا ما مُنح حق الاقتراع – خليقٌ به أن يحمل ممثليه على وضع القوانين التي يحتاج اليها لتفريج كُرَبه ، ومن هنا كان المطلب الذي أكد عليه لامنيه على نحو موصول أكثر من تأكيده على أيّ مطلب آخر ، هو الديموقراطية السياسية الكاملة . بيد أنه لم يطلب إلى الدولة ، أكثر مما طلب برودون ، أن تقوم من ثمّ بدور إنشائيّ في تكوين المجتمع الجديد . لقد اعتقد بأن في ميسور الشعب ، ومن واجبه ، ان يتولى هذه المهمة بنفسه حين تُنْسَخ القوانين المقيِّدة التي حالت بينه وبين حرية العمل . ولكن بينا توقع برودون ان يتمّ ذلك في المقام الاول من طريق العمل الفرديّ في ظل تعاقد حر و « تسليف مجانيّ » ، ألحّ لامنيه على الحاجة إلى « التشارك » **association** سواء من أجل التنفيذ الجماعي للمهام المشتركة أم من أجل المساومة الجماعية التي اعتقد بأن في الامكان اصطناعها لرفع الاجور إلى مستوىً مُرْضٍ

* لقد ظل حتى عام ١٨٣٧ يكتب اسمه هكذا : « لا منيه » **La Mennais** اما تعديل الاسم الى « لامنيه » **Lamennais** فكان تبرؤاً متعمداً من انسبائه الارسطوقراطيين

ولأنزال الهزيمة بقوة رأس المال الاحتكارية .

وهكذا كان لامنيه واحداً من أقوى الدعاة للحركة النقابية ، ولحركة التعاون على حد سواء . وكان أيضاً واحداً من مؤيدي المطالب السياسية الخاصة باليسار الأقصى إلا عندما اتخذت شكلاً ثورياً خليقاً به أن يحمل السواد الاعظم من الشعب على حجب تأييده لها . إن كتاباته هي مزيج رائع من أقصى الإنكار للنظام القائم ومن دعوات إلى إحداث تغيّر كامل في أساس المجتمع ، مع تحذير معتدل يقول بأن التغير الاجتماعي لا بدّ أن يؤدي ، إذا ما ذهب إلى أبعد مما يرتضيه سواد الناس ، إلى كارثة . كانت فلسفته الاجتماعية ، برغم قسوة لغته بين الفينة والفينة ، تدرّجية في جوهرها . لقد اعتقد بأن الناس يجب أن يُقْنَعوا قبل أن يُتَوَقَّع منهم العملُ ، بل قبل ان يُتَوَقَّع منهم قبول أعمال الآخرين الخيّرة . وإذْ آمن بالحرية الفردية بوصفها هدف الناس الاخير فقد سارع إلى الشك في كل مشروع ينطوي على ممارسة السلطة ، باعتبار أنه يخفي وراءه الرغبة في فرض السلطة على الشعب لا في تمكين الشعب من ممارسة هذه السلطة بنفسه .

وانتهى لامنيه إلى راديكاليته النصرانية القصوى من طريق غريبة ؛ ذلك بأنه استهل حياته العقلية كمؤمن مغالٍ في الاعتقاد بسيادة البابا مؤيّدٍ لدعاوى الكنيسة الكاثوليكية . كانت كتاباته المبكرة لاهوتية : لقد اراد له أبوه المالك للسفن ان يَتفرّغ للعمل التجاري ولكنه أمسى كاهناً . وكان كتابه الأول – الذي نُشر عام ١٨٠٨ غُفْلاً * – دعوةً إلى إحياء ديني عظيم موجّه ضد سيادة الدولة على الكنيسة . ولقد صادر نابوليون هذا الكتاب ، فأتبعه لامنيه عام ١٨١٤ بكتاب آخر اشترك هو وأخوه في تأليفه ، مهاجمَيْن فيه زعم الدولة بأن لها الحق في تعيين الاساقفة من غير موافقة البابا . وفي تلك السّنة رحب بعودة آل بوربون الأولى

* الغفل من الكتب : ما لم يسمّ واضعه .

إلى العرش ، حتى إذا رجع نابوليون من « ألبا » فرّ إلى لندن ، ليعود إلى الاقامة في باريس بعد معركة واترلو . وهناك نشر ، على نحو مُسَلْسل ، بين عام ١٨١٧ وعام ١٨٢٤ ، أول كتاب حمل اليه شهرة واسعة — « بحث في اللامبالاة بأمر الدين » *Essai sur l'indifférence en matière de religion* . ولقد كان هذا حملةً شعواء على سُنّة التفكير الحرّ ، وعلى حق المرء في إعمال العقل كما مجّدته البروتستانتية والفلسفة الديكارتية . وفي ذلك الكتاب شجب لامنيه التسامح ، وطالب بالخضوع الكلّي لسلطان الكنيسة . وحظي صنيعه هذا باستحسان البابا ، فعُرِض عليه منصب في مجمع الكرادلة ، ولكنه رفض قبول العرض . وتحالف مع شاتوبريان ، الذي كان يسهم في تحرير صحيفة « المحافظ » *Le Conservateur* وبحتلّ مكاناً قيادياً في ردة الفعل الرومانتيكية التي عرفتها فرنسا في السنوات التي تلت عام ١٨١٥ . ولكنْ سرعان ما قاده عداؤه للملكية المطلقة ولسلطة الدولة الدنيوية المطلقة إلى الانفصال عن « المحافظين » *Conservateurs* لقد اعتزل النشاط السياسي وجمع حوله جمهرة من المريدين الدينيين ، بينهم لاكوردير **Lacordaire** ومونتالامبير **Montalembert** ، جاعلاً هدفه الرئيسي إنشاء حركة في الكنيسة ترمي إلى قطع العلاقة مع الدولة . بيد ان صحته ما لبثت ان انهارت ، ولم يكد يستردّ عافيته حتى طرأ على فكراته تعديل كبير . لقد جهر الآن بعدائه للنظام الملكي وبدعوته إلى الديموقراطية الكاملة ، هذه الديموقراطية التي فهمَها على أساس ثيوقراطي . وانشأ صحيفة جديدة ، هي « المستقبل » *L'Avenir* (١٨٣٠) ، التي حملت شعار « الله والحرية » ؛ وبتحوّل في الرأي كاملٍ طالب بالحرية الدّينية المطلقة . وبالاشتراك مع مونتالامبير **Montalembert** أسس « الوكالة العامة للدفاع عن الحرية الدينية » **Agence général pour la Défencè de la Liberté Religieuse** التي اكتسبت أنصاراً كثيرين في طول فرنسة وعرضها . وسرعان ما نشب النزاع

بين صحيفته ووكالته وبين زعماء الكنيسة في فرنسة ؛ وشخَصَ لامنيه ، ولاكوردير ومونتالامبير إلى رومة ليحتكموا شخصياً إلى البابا ، الذي رفض ان يستقبلهم ، فنَصَحوا — في رسالة وجهوها إلى الاساقفة البولنديين — بالخضوع للسلطة الدنيوية . وأتبِعَتْ هذه الرسالة بالمنشور البابوي العام الموسوم بـ *Mirari Vos* (١٨٣٢) الذي شجب مذهب لامنيه شجباً صريحاً لا لبس فيه : وأذعن لامنيه موقتاً ، وتخلى عن صحيفة « المستقبل » وعن « الوكالة العامة للدفاع عن الحرية الدينية » . ولكنه عاد في عام ١٨٣٤ فأصدر ، من مقرّ اعتزاله ، كتابه الشهير « أقوال مؤمن » *Paroles d'un croyant* الذي أعلن فيه ، بنثر مُبْهِج كادت روحُه في كثير من الأحيان ان تسمو إلى مقام الشعر ، تأييدَهُ الكامل للعقيدة الراديكالية . والواقع ان « أقوال مؤمن » حملةٌ صارخة منفعلة على اضطهاد الشعب ، وعلى الملوك وعلى الحكومات الخاضعة لسلطان النبلاء والاغنياء ، بقدر ما هو حملةٌ صارخة منفعلة على جميع اولئك الذين يرفضون أن يقيموا راديكاليتهم على أساس من الايمان بالارادة الالهية . إن « أقوال مؤمن » كتابٌ استثنائيّ ، ينبض بالأسى لآلام الفقراء وبالنقمة على آثام الاقوياء ، ويستنفر العمالَ ، في حماسة متقدة ، إلى التكتل لخلع نير العبودية الذي يُنْقض ظهورهم ويُنكر عليهم حقوق الانسان الأولية . إنه يطالب بالحقوق المُضْمَرَة في تساوي الناس جميعاً أمام الله ؛ وإنه دوليّ في روحه على نحوٍ عميق أيضاً . لقد ضمّ لامنيه صوته إلى أصوات المنادين بإخاء الناس الكليّ ، باعتبار أن هذا الاخاء هو الاساس لسيادة الشعب كله على قدم المساواة — وهو شكل المساواة الشرعي الأوحد على الأرض .

ولكن لامنيه ، في إلحاحه على حقوق الناس ، يضع توكيداً متكافئاً على واجباتهم . فالحقوق — يقول لامنيه — هي للفرد ، وهي في ذات نفسها غير كاملة ؛ أما الواجبات فتشدّ الناس بعضهم إلى بعض بروابط

متبادلة من الحب والتعاون . إن قوة الاتحاد لتنهض على اعتراف الناس اعترافاً طبيعياً بالتزاماتهم المتبادلة ؛ وتلك هي الوسيلة المتاحة لهم للفوز بحقوقهم . فلو ان الفقراء اجتمعوا على اساس من روح الواجب ، واجب كل منهم نحو الآخر ، إذن لما استطاع أيما شيء أن يقف في وجههم. ذلك بأن قوة ظالميهم لا تنهض إلا على عزلتهم ، التي هي ثمرة الأنانية — ثمرة القوة الابليسية الـتي تتحدى ارادة الله . إتحدوا ، هكذا يصـرخ لامنيه ، لتطالبوا بحق الاقتراع الشامل ؛ اتحدوا لترفعوا الاجور إلى مستوى معيشيٍ مقبول ؛ اتحدوا لتتبادلوا المساعدة ضد قوى الظلم جميعاً .

وحَسْبنا هذا القَدْر من الكلام على كتاب « أقوال مؤمن » — دعوة بليغة يُطلقها كاتب رومانتيكي في جوهره للعمل باسمِ الله . ولقد أتبِع في عام ١٨٣٧ بـ « كتاب الشعب » *Le Livre du peuple* الذي يكرر المحرِّضات نفسها ، ولكنه يهبط إلى لغة اقلّ حظـاً من الشاعرية وإلى نُصْحٍ أكثر حظـاً من الوضوح . إن حق الاقتراع الشامل هو الهدف الأول ، على أن يُلحَقَ في الحال بألغاء جميع القوانين التي تحرّم أو تقيّد التكتلات العمالية ، أو التي تؤيد الامتيازات أو الاحتكارات أياً كان شكلها . وفوق هذا كله يدعو لامنيه إلى « نشر رأس المال » وإلى تسليف كل امرئ مـا يحتاج اليه من مال ، وهو أمرٌ يجعل الحصول على أدوات العمل ميسوراً للجميع . ولقد أعلن لامنيه ان هذه الاجراءات سوف تؤدي إلى اعادة تثبيت « مسرى الثروات الطبيعي » الذي حُرِّف عن مواضعه بتركّزه في أيدي القلة . إنها سوف تضع ، على كرّ الأيام ، نهايةً للفقر ونهايةً للظلم على حدّ سواء . « إن العمل المحرّر من أغلاله ، المتمتع بحق الاقتراع ، المستردّ سيادته على نفسه ، سوف يصبح سيد العالم ، لأن العمل هو مهمةُ الانسانيةِ الحقيقيةُ تؤدي به الواجب الذي فرضه الله عليها . » وفي ظل هذه الأوضاع ستذوب المصالح الخصوصية ، تدريجياً ، في مصلحةٍ مُفْرَدة ، هي مصلحة المجموع ؛ ذلك بـأن

الناس جميعاً سوف يستظلون براية الحب ويتأثرون بسلطان روحه الموحّدة .

ثم جاء كتاب « في العبودية الحديثة » *De l'esclavage moderne* وكتاب « السياسة في خدمة الشعب » *Politique à l'usage du peuple* ، وكلاهما نُشر عام ١٨٣٩ ، فزادا موقف لامنيه تطويراً ، بأن منحاه ، بخاصة ، أساساً تاريخياً أكمل . إنه يقارن ، في أول هذين الكتابين ، بين مركز العامل ذي الأجر في العصر الحديث وبين مركزَيْ العبد الرقيق في العالم القديم والعبد القِنّ **serf** في العالم الوسيط **mediaeval** ، ويعلن انه لم يطرأ أيّ تغيّر حقيقي في الوضع الاساسي للعامل ، الذي لا يزال تحت رحمة سيد من الأسياد ، برغم ان شكل استغلاله وعبوديته قد تغيّر . ومع ذلك فقد طرأ ، بفضل النصرانية وبرغم انحرافاتها ، تغير ضخم في نظرية العلاقات البشرية . فقد أقِرّ ، نظرياً لا عملياً ، ان لجميع الناس من حيث الأساس حقوقاً متكافئة ؛ وتقدم الروح الانسانية هذا قد قوّض حتى رغبة الطبقات المتمتعة بالامتيازات في مقاومة دعاوى الفقراء كلّما تكشّف الفقراء عن استعدادهم الجماعيّ لتوكيدها . ان العبودية ، في أي شكل من أشكالها ، هي تدمير الشخصية الانسانية والسيادة الطبيعية للناس جميعاً ، هذه السيادة التي سيَتّقَ حتى اعداءُ الديمقراطية أنفسهم ، منذ « الثورة » ، إلى إعلان ايمانهم بها على نحو من الانحاء ؛ وإن مطالبة الحكومات مطالبةً جماعية ، باسم الله ، بالعمل وفق مبادئها المسيحية ، سوف تكون فعالة من غير ما لجوء إلى العنف ، شرط أن تُواصَلَ فترةً من الزمان كافية . ويمضي لامنيه ، في مبحثه الرائع هذا ، فينصّ على التعارض الكامل بين الرأسمالي والبروليتاري ، وعلى أن مُطْلَقيّتَهُ **absoluteness** لا تقلّ عن مُطْلَقيّة العداء القديم بين السيد والعبد. إنه يصفُ كيف يلقى الفقراء الاضطهادَ من القانون، ومن طغاتهم الاقتصاديين سواء بسواء . ولغته في وصف هذه العلاقات الاجتماعية ليست في كثير من الأحيان بعيدةً جداً عن لغة « البيان الشيوعي » . وهي من غير ريب

لا تقلّ عنها قوة وحيوية . ولكنها لا تَتَخَلَّصُ إلى الدعوة للثورة ، وهو ما بدا مُضْمَراً على الأقل في « أقوال مؤمن » ، بل إلى التوكيد على ان البروليتاريين المُحْدَثين لن يضطروا إلى اللجوء للقيام بثورة عبيد كتلك التي قام بها سبارتاكوس ، وعلى ان الواجب يقتضيهم ان لا يطمعوا في معالجة أدوائهم إلا بطريقة تدرّجية تتوافق مع تقدم الرأي العام بفضل حق الاقتراع الشامل وتأثيره .

وأتبعَ كتاب « في العبودية الحديثة » ، عام ١٨٤١ ، بكتاب « في ماضي الشعب ومستقبله » *Du passé et de l'avenir du peuple* ، الذي طوّر فيه لامنيه تأملاته التاريخية تطويراً جديداً ، وشنّ هجومه على مختلف « المدارس » الاشتراكية والشيوعية المعاصرة . ومن المتعذر على المرء أن يطالع هذا الكتاب من غير أن تبرز في ذاكرته بين الفينة والفينة صورة سان سيمون ، ومن غير ان يتذكر بخاصة كتابيه : « مذكرات حول علم الانسان » و « النصرانية الجديدة » . فههنا نقع على نفس المفاهيم للمهمة التاريخية المنوطة بالكنيسة الوسيطية **mediaeval** والاسباب التي أدت إلى انهيارها ، كما نقع على نفس الألحاح على الخدمة التي أسداها إلى الناس نموّ روح الاستطلاع العلمي ، ونفس الاعتراف بقصور كلٍّ من هذين النفوذين التاريخيين الكبيرين . إن لامنيه يصرّ ، مثل سان سيمون ، على الحاجة إلى الجمع ما بين طرفَيْ التقدّم الانساني : الروحي والعلمي . وهو يعتقد بأن العلم في ذات نفسه يقود إلى التوكيد على القوى المادية والحتمية التي تغزو — غير مكتفية بحقلها الخاص ، حقل المعرفة الوقائعية **factual** — منطقةَ الروح الانسانية ، والتي تدمر فعلياً عالمَ القيم ، فيما هي تدّعي الاضطلاع بأمره . وهو ، مثلَ سان سيمون ، يريد إحياء الكنيسة بحيث تكفّ عن معارضتها للعلم ولتوسيع نطاق المعرفة الانسانية بالاستطلاع الحر وبحيث تتعاون مع هذه القوى وتعطي معنىً لجهود العلماء وتوجههم نحو تعزيز معرفة الانسان للطبيعة

وتسخير قواها لخير الانسان . وهذه النقطة الاخيرة ، على حد قول لامنيه ، هي بصورة خاصة هدف الدراسات الاجتماعية والاقتصادية التي عُدِل بها ، هي وسائر العلوم ، عن سبيلها القويم بسبب من اتخاذ « المنفعيـة » **Utilitarianism** قاعدةً للحكم على الاشياء . إنه يشجب « مذهب المنفعة » بوصفه مذهباً أنانياً في جوهره وبوصفه منكراً للواجب ومـن ثمّ منكراً لله . ولكنه يشجب ، بعنف مماثل ، أيضاً ، تلك الـ « فـوق طبيعية » **supernaturalism** التي تنـأى بجانبها عن العلم أو تنكر دعاواه .

وإنما تتجلى فكرات لامنيه عن المستقبل ، أوضح ما تتجلّى ، في نقده للمدارس الاشتراكية . إنه يتهم الاووينيين ، الذين لا يبدو أنـه عرف عنهم شيئاً كثيراً ، بانكار الله انكاراً كاملاً وبالضلال التام في ديجور حالكٍ من « الطبيعية » **naturalism** الخالصة بحيث جعلوا من الانسان مجرد ماكينة تهيمن عليها قوىً خارجية . وهو يقول عن السـان سيمونيين إنهم يؤمنون بالله ، ولكنهم ينكرون الخَلْق **Creation** ، وبذلك يقطعون الصلة ما بين الله والانسان ويُحلّون محلّ جَبريّة **fatalism** الطبيعيين جبريةً تجريدية **abstract** تنزع إلى ان ترتدّ إلى مـاديّة **materialism** ولا تقدّم أي مفهوم للواجب كأساس للعمل الأخلاقي . أما الفوريبييّون فقد ضلّوا ، كما يقول ، في اعتبارهم جميع أهواء الناس ورغباتهم مشروعةً على نحو متكافئ ، وبذلك ينكرون التمييز كله بـين الخير والشر : بحيث يرتدون إلى فردانية **individualism** مطلقـة ، ويشاركون البينثاميين**Benthamites**قبولَهُمْ قاعدةَ المنفعة الفاسدة واعتبارهم الاخلاقَ والمصلحةَ شيئاً واحداً . وهو يذهب إلى أن الفرق الاخرى ، من غير ان يخصص أو يسمّي أيها يقصد ، لا تزعج أذهانها بفكـرات أساسية بل تجيز لمخططاتها أن تهيمن عليها فكراتُ اللحظةِ الزائلةُ . إنـه يقول إن جميع « الانظمة » يعوزها العنصران الاساسيان اللذان لا غنى

عنهما في أنما حلّ صحيح للمشكلة الاجتماعية ، لأنها لا تقيم الحق والواجب على أسس وطيدة في علاقة الله بالانسان . إنه يتهم مؤيديها بأنهم مجرد تقليديين من غير ان يَعُوا ذلك ؛ وباقتباس فكرة المساواة البشرية من النصرانية من غير ان يقبلوا أساسها النصراني وبأعطائهم هذه الفكرة ، من ثمّ ، شكلاً تجريدياً ومطلقاً وكأنها مستمدّة بالكلية من الطبيعة . إن أنما مبدأ كهذا — يقول لامنيه — لا يمكن أن يُستمدّ من الطبيعة ؛ ذلك بأن الطبيعة تقيم الدليل على اللامساواة بقدر ما تقيم الدليل على المساواة . وعنده أن مفهوم الله كأبٍ لجميع البشر هو وحده الاساس السليم لموقف يقول بالمساواة بين الناس ولا يتردّى في تناقضات غير متناهية . إن الاعتماد على الطبيعة كنور هادٍ لينتهي بنا ، لا إلى حكم الحب أو حكم العدالة ، ولكن إلى حكم القوة . إنه يقودنا إلى توكيد مقصورٍ على الحقوق ، من غير أن يقابله توكيدٌ موازٍ على الواجبات ، وبذلك يقتضينا اللجوءَ إلى القوة لايجاد التناغم ما بين الحقوق المتعارضة . وهذا يستلزم مفهوماً للحكومة يجعلها فوق الشعب لكي تُقر النظام في أبنائه ، بدلاً من المفهوم الذي ينادي بأقامة حكم ذاتي جماعي يمارسه ابناء الشعب أنفسُهم . وهكذا تتردّى هذه الفرق في فكرات تدرّجية أو هيراركية **hierarchical** عن الرقابة الاجتماعية لا تنطوي إلا على ضرب جديد من الطغيان .

ثم إنه يمضي إلى القول ان معظم الفرق ترتكب خطأ يتمثل في أنها تشيح بوجهها عن السياسة ، وبدلاً من أن تعمل من أجل السيادة الشعبية المبنيّة على حق الاقتراع الشامل تركّز اهتمامها على مشروعات لتنظيم الملكيّة وتعديل العلاقات الخاصة بها . وهذا يقوده إلى شنّ هجوم على شيوعية كابيه وأتباعه الايكاريين الذين ينادون بأن الممتلكات كلها يجب أن تكون مشاعاً بين الناس جميعاً . وهو يذهب إلى انه ليس ثمة ما هو أمعن في السخف من هذا الاقتراح ؛ لأن الملكية أمرٌ لا غنى عنه

للحرية البشرية ، ولأن الواجب يقتضينا ان نوسّع نطاقها لا آن نركّزها ونحصرها . إن ما هو ملْك لكل انسان ليس ملْكاً على الاطلاق : ففكرة الملْكية نفسُها تنطوي بالضرورة على التملك الشخصي . والناس لا يمكن أن يتمتعوا بالحرية من غير ملْكية ، لأن الملكية هي الوسيلة إلى ممارسة العمل على نحو حرّ ولأنها هي المهماز الدافع إلى الكدّ وبذل الجهد . ولكي تكفُلَ الملْكيةُ حقّ العمل على وجهٍ فعال يتعيّن أن تكون قابلة للتراكم **accumulable** بحيث تمكن الافادةُ منها كوسيلة للانتاج ؛ ويتعين ان تكون قابلة للتوريث **transmissible** لأن وحدة المجتمع الحقيقية هي الأسرة ، والأسرة تُعَمِّرُ جيلاً بعد جيل . واذن فتركيز الملْكية في يَدَيْ الدولة يعني استبداد الدولة بالأسرة والفرد . إن المسألة الحقيقية ليست أن نلغي البروليتاريا بألغاء الملْكية ، ولكن أن نجد وسيلة لأقامة نظام « يصبح فيه كل امرئ مالكاً » . إن الشيوعية سوف تقود ، في اعتقاد لامنيه ، لا إلى الحرية والاخاء ولكن « إلى إعادة إنشاء الطبقات الاجتماعية المنغلقة » **castes** وتسليط هذه الطبقات الاجتماعية المنغلقة الحاكمة على شعب مستعبَد مُسْتَرَقّ .

بعد ذلك يلتفت لامنيه إلى مسألة المساواة في الدخول **incomes** . إنه يشير إلى منازعات الفِرَق حول هذه القضية ، ومناداة بعضها بالتوزيع وفقاً « للاعمال » ومناداة بعضها الآخر بالتوزيع وفقاً « للحاجات » . وهو يقول إن نواميس الطبيعة كلها تقيم ، في طريق التوزيع المتكافئ ، عقبات يتعذر تذليلها ؛ وهكذا فأن الذين يَدّعون لمثل هذا التوزيع يجدون أنفسهم مضطرين إلى النضال ضد هذه النواميس بالسعي إلى الغاء الملْكية ، التي هي طبيعية بالنسبة إلى حياة الانسان بوصفها الحصيلة الناشئة عن مزجه عملَه بأشياء خارجية لكي يسخّرها لمنفعته . وفوق هذا فأن الله والطبيعة قد جعلا الناس متفاوتين ، وليس في ميسور أيما تدبير اجتماعي ان يلغي تفاوتهم الطبيعي . ولكن مبدأ مكافأة الناس وفقاً

المقدراتهم ليس أفضل ؛ إذ من ذا الذي سيكون صاحب الكلمة الفصل في تقدير هذه المقدرات ؟ إن الفرق التي تحبذ هذا الحل لتجد نفسها مسوقة إلى ان تعهد بهذه المهمة ، مهمة التقدير ، إلى طبقة منغلقة **caste** من المتفوقين — وهي ضربة يوجهها لامنيه إلى السان سيمونيين ؛ وهكذا نرتد كرة ثانية إلى استبداد القلة بالكثرة .

ثم ينتقل لامنيه إلى حله الخاص ، الذي يتلخص في المساواة السياسية المطلقة من طريق حق الاقتراع الشامل وإخضاع النواب والمديرين ، إخضاعاً موصولاً ، لارادة الشعب ، وإلغاء جميع القوانين التي تقيد النشاط الاقتصادي الحر ، ومنح حرية الاتحاد بأكمل معانيها . إنه يهتف : « من قال : اتحاد فكأنه قال : حرية » . وينص على ان الشروط التي تعوز المجتمع القائم هي ثلاثة ، بصرف النظر عن ذلك الايمان الديني الذي لا خلاص بدونه سواء أكان هذا الخلاص اجتماعياً أم ابدياً . وهذه العناصر الاساسية الثلاثة هي مشاركة الشعب في الحكم ، ومشاركته في ادارة الشؤون الكومونالية **communal** ، وشرط الملكية الاساسي . وخليق بتحقيق الشرط الأول من هذه الثلاثة أن يؤدي ، وشيكاً ، إلى تحقيق الشرطين الآخرين .

ويمضي لامنيه إلى القول بأن الفقراء ليسوا في حاجة ، لكي يصبحوا مالكين ، إلى شن الهجوم على ملكية الاغنياء القائمة ؛ لأن الملكية ليست ، في الأعم الاغلب ، ذخيرة **store** ولكنها ثمرة العمل الجارية . إن الطبقات المحرومة من الملكية سوف تصبح ، إذا ما منحت القوة السياسية وحق التعاضد والاتحاد ، في وضع يمكنها من ان تكتسب بنفسها ملكية خاصة ومن أن تجعل ملكية الاثرياء القائمة هزيلة غير ذات خطر . ومتى تمتع العامل بالحرية التي تساعده على مساومة رب العمل مساومة الند للند فلا بد ان يرفض الرضا بحالات الاستغلال . انه سوف يصبح في مركز يمكنه من الأصرار على حقه في التعليم المجاني الشامل ،

وفي التخريج في الفنون والعلوم التي تؤهله كفاءته لامتلاك ناصيتها - والاغنياء سوف يفقدون احتكارهم سُبُلَ الحصول على المعرفة وعلى تقنيات techniques الانتاج العليا : إن العمال سوف يصبحون سادة أنفسهم ولسوف يصبح في ميسورهم ، من طريق التشارك ، أن ينشئوا ما قد يحتاجون اليه من رأس مالٍ. وهذا كله لن يتمّ في يوم واحد ، ولكن ما أن تُحَوّل القوة السياسيّة إلى أيدي الشعب نفسه حتى تتحقق سائر هذه الخطى في الوقت المناسب كشيء طبيعي .

وإنما كتب لامنيه هذا كله في العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، خلال السنوات المضطربة التي تلت ثورة عام ١٨٣٠ الفرنسية . وفي عام ١٨٤٠ حكم عليه وزراء لويس فيليب بالسجن سنةً بسبب من كتابه « البلاد والحكومة » *La Pays et le gouvernement* . وفي السجن نظم « صوت من السجن » *Une Voix de Prison* (المنشور عام ١٨٤٠) في اسلوب حافلٍ بالرؤى كأسلوب « أقوال مؤمن » ؛ ووضع أيضاً كتابه « موجز في الفلسفة » *Esquisse de philosophie* (١٨٤٠) الذي يتضمن دراسة رائعة للعلاقات بين الفن والدين . وفي سنوات العقد الخامس من القرن التاسع عشر واصل دعوتَهُ ، برغم ما عاناه من مصاعب مالية ، وأمدّ صحيفةَ لويس بلان ، « مجلة التقدم » *Revue du progrès* بمقالات تكشّفت عن عطف بالغ على الاشتراكية ذات الطابع « التشاركي » **associationist** التي كان لويس بلان قد دعا اليها في كتابه « تنظيم العمل » . وحين دَنَتِ الثورة الجديدة أمسى رئيساً لـ« جمعية التضامن الجمهوري » *Société de Solidarité Républicaine* التي اجتذبت في الحال أتباعاً كثيرين . وبعد ثورة عام ١٨٤٨ انتُخب عضواً في الجمعية التأسيسية ، حيث اتخذ مقعده مع الجمهوريين اليساريين ، ووضع مسوّدة دستور ما لبث أن رُدّ بدعوى انه راديكالي أكثر مما ينبغي . ليس هذا فحسب ، بل لقد انشأ صحيفة خاصةً به دعاها

« الشعب الموكِّل » *Le Peuple constituant* ، وقد عُطّلت هذه الصحيفة بعد أن حطمت « الايامُ الحزيرانية » قوة العمال الباريسيين . ثم إن الانقلاب الذي قام به نابوليون أنهى حياته السياسية ، فسلخ سنواته الاخيرة ، حتى وفاته عام ١٨٥٤ ، منكبّاً ، في المحلّ الأول ، على ترجمة دانتي إلى اللغة الفرنسية . ولقد لفظ أنفاسه الاخيرة وهو مقيمٌ على عدائه للكنيسة الكاثوليكية ، فشيعهُ حشدٌ ضخم إلى مرقده الاخير في مقبرة « الأب لاشيز » * حيث ُووري الثرى من غير ما إقامة للشعائر الدينية .

كان لامنيه — وهو من مبدأه إلى منتهاه « رومانتيكي » — رجلاً ذا غَيْرة أخلاقية عارمة وبلاغة في الكتابة أحلّتا آثاره مكاناً خالداً في الأدب الفرنسي وفي تاريخ الديموقراطية الفرنسية على حد سواء . لقد كان فكره ، من ألفه إلى يائه ، دينياً في جوهره : إنه لم يستطع ان يتصوّر أيما اخلاقية غير مُجذّرة **rooted** في الايمان بالله . ولقد آمن ايماناً راسخاً بالتقدم الانساني كحقيقة لا ريب فيها لأنه آمن بالله بوصفه الخالق الخيّر والأب الشفيق للناس جميعاً . وبرغم شجبه العنيف لشرور عصره فأنه لم يشكّ قط ، بعد اعتناقه الديموقراطية ، في انه كان أفضل من أي عصر سابقٍ من عصور التاريخ البشري ، وكان موقناً أن الانسانية كانت على عتبة تقدّم إضافي ضخم . وهذا اليقين ، الذي لم يعرفه لامنيه في سنواته الاولى ، كان مبنياً على ايمانه بفعالية فكراته الـتي لا تُقهَر . لقد رأى ، في عصره ، رجالاً يتقبلون فكرة المساواة البشرية أمام الله من غير ان يطبّقوا ذلك عملياً ؛ ولقد كان على ثقة من ان مثل هذا التناقض لا يمكن أن يستمر طويلاً ، وان الفكرة مكتوبٌ لها ان تسود ، لأن الله يشاء ذلك . إن إيمانه بخيريّة الله قد قاده إلى أن يعزو شرور العالم إلى الشيطان ، الذي كان في ذهنه قوةً حية تَصْرِفُ الناس عن

* مقبرة كبرى في العاصمة الفرنسية . (المعرب)

أداء واجبهم نحو الله ونحو اخوانهم في الانسانية . ولكن لامنيه كـان على مثل اليقين من أن عالم الشيطان قد أشرف على نهايته ؛ وأن المهمة الـتي تواجه الجنس البشري في النظام الجديد الذي سوف يقام بجَعْل الشعب سيد نفسه هي قبل كل شيء مهمة تنوير . إن العبودية ، بمـا فيها عبوديـة الأجور ، قد أبقت الشعب في ظلام وجهل ؛ ولن تنقضي فترةٌ طويلة حتى يرى نوراً عظيماً . ومن هنا إصراره على حق التعليم ، وعلى الحاجة إلى الاتحاد كوسيلة للاصلاح الماديّ . ولم يستشعر لامنيه ، برغم إلحاحه على الحرية الفردية والعائلية ، أياً من مثل خوف برودون من أن يـؤدي الاتحاد إلى استبداد الجماعة بالفرد . وكما آمن بأمكانية وضع دستور يضع القوة الحقيقية ــ المشاركة الحقيقية في الحكم والادارة ــ في يدَيْ الشعب ، كذلك آمن بالاتحادات ذات الاستقلال الذاتي كوسيلة لتوسيع نطـاق الحرية ، لا لتقييدها ، ما دامت مبنيّة على أساس راسخ من حق الاقتراع الشامل . ولقد آمن برودون أيضاً بالشعب ، ولكن الشك ساوره في ان يكون أفراده قـد فقدوا الحسّ السليم حالما حاولوا العمل من خلال ممثليهم . ورأى لامنيه ، بولاءٍ للحرية الفردية لا يقلّ عن ولاء برودون ، أنه لا سبيل إلى تحقيقها في كثيرٍ من الحقول إلا بتعاون الناس وتعاضدهم . لقد آمن بأن مخاطر الجهد الجماعي تنشأ عن توحيد الناس قواهم بروح الانانية التي دعاها روح « المنفعة » . لقد ذهب إلى ان اساس الاتحاد الصحيح كان اعتراف المرء بواجبه نحو اخوانه ، وهو لا يقلّ طبَعيةً بالنسبة إلى الانسان عن المصلحة الذاتية . ومفهوم الواجب هـذا كان عند لامنيه ، كما رأينا ، دولياً بكل ما في الكلمة من معنىً : إنه على الرغم من تمجيده دعاوى « الوطن » قـد رفض دائماً ان يعتبره أكثر من مجرد مجموعة من أفراد في أسَر ، وأصرّ على ان دعاواه إنما تَنْسخها دعاوى الجماعـة العظمى التي تؤلف الانسانية برمّتها . إن أبوّة الله الكلية قـد جعلت الناس كلهم إخوة . ومن هنا كانت الحرب باطلاً مئة بالمئة ، ولقد قادت

دائماً إلى تمجيد دعاوى الدولة وحكامها وتقديمها على دعاوى العامة من أبناء الشعب .

لقد قلت في مطلع هذا الفصل إن لامنيه لم يكن اشتراكياً . والواقع أنه لم يكن ؛ ولكنه كان الأب المباشر لكثير من تعاليم المذهب الاشتراكي المسيحي ، وكان أدنى ، بما لا يُقاس ، إلى الاشتراكية من كثير ممن دَعَوْا أنفسهم ، أو دعاهم الناس ، في ما بعد ، اشتراكيين مسيحيين. ويخيّل إليّ أن كتاباته التاريخية وتصويره لحالة البروليتاريا في زمانه قد تركت أثرها في نفس ماركس أكثر بكثير مما قُدّر لماركس نفسه أن يُدرك في أيّ يوم من الايام . والذي لا ريب فيه هو ان كتابه « في العبودية الحديثة » هو احدى الوثائق الكبرى في تاريخ فكرة الصراع الطبقي. إنه يشكل حلقة هامة تربط ما بين سان سيمون ، الذي قال بفكرة النشوء والتطور التاريخي ولكنه لم يفكر البتة بالتعارض القائم بين الرأسماليين والعمال ، وماركس الذي ذهب إلى أبعد من لامنيه في صهر كلتا الفكرتين في « المفهوم المادي للتاريخ » . ولكن مفهوم التاريخ عند لامنيه كان ، من غير شك ، مثالياً ؛ والصراع الطبقي الذي تصوره كان صراعاً يتعيّن على البروليتاريا ان تشنّ صليبيّته تحت راية الله وبإلهامٍ منه .

الفصل التاسع عشر

برودون

يكاد بيير جوزيف برودون Pierre - Joseph Proudhon (١٨٠٩ — ١٨٦٥) يكون هو وحده ، بين انبياء الاشتراكية الرئيسيين ، الذي نجم من صفوف « الطبقة الاكثر عدداً والأشد فقراً » — إذا اصطنعنا مرة أخرى عبارة سان سيمون * . كان أبوه صانع براميل وجعة وطنية من أهل الريف المجاور لبيزانسون ، وكانت أمه تنحدر من أسرة من الفلاحين . كان رجلاً ثقّف نفسه بنفسه ؛ ولم ينس البتة ، أو لم يُرِد أن ينسى ، أصله الاجتماعي ؛ على العكس ، لقد كان معتزاً بذلك الأصل اعتزازاً عارماً . وإنما بدأ حياته العملية في احدى المطابع ، ثم تدرّج فأمسى مصحّح تجارب طباعية ، فهو مدينٌ بجزء من معرفته الزاخرة المتنوعة إلى حد استثنائي — وبخاصة في حقل اللاهوت — لدراسته تلك المجلدات التي عُهد اليه في إصلاح ملازمها . ولكنه كان طوال حياته ، بصرف النظر

* لقد ولد كابيه ، ايضاً ، من ابوين فقيرين ، ولكنه فاز بنصيب من التعليم العالي مكنه اولا من ممارسة التعليم ومن الحصول على شهادة المحاماة بعد ذلك .

عن هذا ، قارئاً نهماً لا يفتأ يَرْكُمُ نتفاً جديدة من المعرفة يستمدها مما كان يقرأه . لقد كتب في غزارة ، ولكنه كتب في الاعم الاغلب على نحو حسن جداً . كان له حسٌ اسلوبيٌ طبيعي صالحٌ إلى حد رائع . وكانت كتاباته حافلة بالاستطرادات في كثير من الاحيان : إن أحداً لا يستطيع ان « يتهمه » بأنه كان صاحب عقل منظَّم . وهو لم يكن في أيما يوم من بُناة الأنظمة الفلسفية ، ولقد كان أكثر اجادةً للنقد منه للبناء والابداع . ثم إنه كان دقيق الملاحظة ، إلى حد استثنائي ، لأحداث عصره سواء في كتبه ومقالاته المنشورة أو في مفكراته الشخصية التي سجل فيها ملاحظاته . وكان موقفه من نُظَرائه « الاشتراكيين » و « الراديكاليين» موقف الناقد المزدري ، في الكثْرة الكبرى من الاحوال ، وبخاصة إذا كان اولئك النظراء مثقفين لم تمتدّ جذورهم في تربة العامة ، ومن أجل ذلك عجزوا عن فهمها . وإنما كان شديد السخرية ، على نحو مخصوص ، من صانعي الانظمة الطوباوية الذين بَدَوْا في نظره جاهلين كل الجهل بالطبيعة البشرية ، ومن جميع اولئك الذين انطوت مقترحاتهم على تجنيد لحيوات الناس أو على أيّ تمجيد للسلطة . كانت الحرية هي إلاهتَهُ — حرية الأفراد في ان يفعلوا ما يحلو لهم ؛ وكثيراً ما تحدّث عن هذه الحرية وكأنها يجب ان لا تعرف حدوداً . ولكنه كان متحمساً أيضاً « للعدالة » التي مجّدها بوصفها الفكرة الأساسية للثورة الفرنسية الكبرى — الفكرة التي يتعين على جميع المفسرين الحقيقيين للتقليد الثوري أن يعملوا على جعلها حقيقةً واقعةً في حياة الناس الاجتماعية . وكثيراً ما كان يقول إن العدالة تستلزم « المبادلة » **reciprocity** ، التي هي الشرط الشرعي الوحيد المقيّد للحرية . لقد أراد مجتمعاً يتمتع فيه جميع الناس بالحرية على أساسِ « متبادل » — يعني شرطَ منح الآخرين حرية متكافئة . إن مبدأيْ « العدالة » و « الحرية » هذين يجب أن يوطّدا بوصفهما أساسَ النظام الاجتماعي نفسَهُ ؛ ولكنهما يأبيان ، بطبيعتهما نفسها ، أن يُفْرضا

من جانب أيّ سلطة متحكمة في مصائر الأفراد . إن التنظيم الاجتماعي الذي تحتاج اليه البشرية يجب أن يكون خادم الانسان ، لا سيّدَهُ .

« إن الجمهورية المثالية هي فوضى **anarchy** حقيقية . إنها ليست حرية مُخْضَعَةً لنظام ، كما هو الحال في الملكية الدستورية ، وليست حرية مسجونة في نظام . إنها حرية مُبَرّأة من جميع أصفادها ، وخرافاتها ، وأهوائها ، ومغالطاتها ، ومراباتها **usury** ، وسلطتها : إنها حرية متبادلة وليست حرية محدودة ؛ الحرية ليست بنت النظـــام بل أمّهُ . »

هذه اللغة أقربُ إلى لغة الفوضوية منها إلى لغة الاشتراكية ؛ ولقد كان برودون في الواقع أول من أحـــدث لفظة « فوضوية » **Anarchism** في المعجمية السياسية . وإذا كان يتحدث عن نفسه في كثير من الأحيان كـ « اشتراكي » فمردّ ذلك إلى ان كلمة « اشتراكية » لم تكن في أيامه على مثل تلك الصلة الوثيقة الـتي شدّتها في ما بعدُ إلى العمل السياسي بمعناه الدقيق أو إلى فكرة الدولة . والحق ان هـــذه الصلة كانت قـــد عُقدت عند لويس بلان ، كما رأينا ؛ ولكن بلان كان في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، عندما لمع برودون أول ما لمع بمقالته الشهيرة عن الملكية ، مجردَ زعيم لمدرسة مفردة بين مدارس « اشتراكية » عدةٍ لم يكن كثير منها ليبالي بالدولة أكثر مما بالى برودون بها .

ويتعين علينا أن نتذكر ان « الدولة » في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان يُنْظَر اليها من جانب معظم دعاة التغيير الاجتماعي — بل من جانب كثرة الناس الكثيرة ، في الواقع — كقوة خارجية مفروضة على « رعاياها » *subjects* فَرْضاً ، لا كمؤسسة تمثل جمهرة ضخمة من « المواطنين » *citizens* . كانت الثورة الفرنسية قـــد اعلنت ، طبعاً ، سيادةَ جميعةٍ وطنية منتَخَبة تمثّل الامة كلها ؛ وكان دستور ١٧٩٣ الجمهوري — هذا الدستور الذي لم يُجَزْ له قط ان

يوضع موضع التنفيذ – قد خوّل حقّ الاقتراع هيئةً ضخمةً من الناخبين بشروط تقارب ما عُرف في انكلترة بـ Manhood Suffrage أي منح حق الاقتراع لجميع البالغين الذكور . وهذا هو السبب الذي من أجله كان جمهوريو اليسار الراديكاليون ، في فرنسة القرنِ التاسع عشر ، يرتدّون على نحو موصول إلى عام ١٧٩٣ ، بوصفه النقطة التي أوقِف عندها تطور الثورة الصحيح إيقافاً مفاجئاً . كانت فرنسة قد رجعت ، بعد عام ١٧٩٣ ، إلى أشكال من الحكم برزت فيها « الدولة » كرة أخرى – في عهد حكومة « الادارة » وعهد حكومة « القنصلية » وعهد « الامبراطورية » – بوصفها تجسيداً لقوة مفروضة على الشعب فرضاً ، قوةٍ جُعل فيها حق الاقتراع وقفاً على مجموعة من أهل الامتياز ، ووُضعت السلطة التنفيذية فيها ، على نحو وطيد ، في يَدَيْ هيئة حاكمة لم يكن حتى لنواب الجماعات الممتازة المتمتعة بحق الاقتراع غير رقابة عليها محدودةٍ جداً . فكان طبيعياً ، اذن ، ان يظل الناس ينظرون إلى « الدولة » ، في الاعم الاغلب ، نظرتهم إلى قوةٍ قَسْرية يرزح الشعب تحتها ، وان يطالبوا بضرب من جمعية تأسيسية جديدة للتعبير مباشرةً عن حقوق الشعب المواطنية ولوضع دستور يجسّد الاعتراف بتلك الحقوق ويعلن استمرارها في ظل النظام الجديد .

وإنما فُكّر بمثل هذه الجمعية التأسيسية ، لا بوصفها « الدولة » أو جزءاً منها ، ولكن بوصفها سلطة فوق « الدولة » ، سلطةً خوّلها المواطنون صلاحية الغاء « الدولة » أو إحالتها إلى صورة أخرى . وهكذا كان من الجائز جداً للمفكر الاجتماعي الذي يعلن عداءه الكلي « للدولة » ان يطالب في الوقت نفسه بدستور يخلع صفة الاقرار القانوني على أيما دعاوى أو حقوق قد يعتبر أنها تشكل أجزاء من البنْية الدستورية الصحيحة لمجتمع مبنيّ على أسس سليمة . ولقد فعل برودون ذلك في أحيان كثيرة ، من غير ان يستشعر أيما تناقض بين هذا الصنيع وبين

استشرافه الفوضوي في جوهره . ولم يكتفِ لويس بلان ، من ناحية ثانية ، بالمطالبة بمجموعة جديدة من القوانين الاجتماعية والسياسية الأساسية لضمان « حقّ العمل » ولانشاء اطار « لتنظيم العمل » ، بل فكّر أيضاً في ضرورة الاحتفاظ على نحو دائم بمجلس تشريعي قائم على حق الاقتراع لجميع البالغين الذكور وبسلطة تنفيذية مسؤولة تجاهه ، وتوقّع من هاتين الهيئتين أن تلعبا دوراً باقياً في دعم الدستور ، المُشتَرَعِ على هذا النحو ، وفي تعديله عند الاقتضاء . ولم يختلف برودون مع لويس بلان في الايمان بالحاجة إلى قانون دستوري جديد ؛ ولكنه لم ينظر إلى الهيئة المشترِعة لذلك القانون وكأنها « الدولة » ، ولم يقل بأن لها ، بعد إنجازه ، أيما وظيفة سرمدية . لقد ذهب إلى ان في الامكان ، إذا قضت الحاجة بذلك ، إقامة جمعية تأسيسية جديدة لتضع قانوناً دستورياً جديداً ؛ ولكن ليس ينبغي ان يكون ثمة هيئة دائمة من النواب تدّعي تمثيلَ الشعب ، أو التمتعَ بأيما سلطة عليه . إن السلطة السرمدية يجب أن تكون ، في رأيه ، هي القانون نفسه – لا مجموعةً من الرجال لا معدى لهم عن ان يسيئوا اصطناعها وعن أن يصبحوا ضحايا الشهوة إلى الاستبداد بالآخرين . أما بلان فقد آمن بالحكومة النيابية ، المتجسدة في مؤسسات الدولة الديموقراطية وإن يكن قد أراد من الحكومة السياسية ، بقَدْر ما أراد برودون منها ، لا أكثر مما أراده هذا الاخير ، أن تتولى الاضطلاع بعبء الصناعة واخضاعها لرقابة بيروقراطية .

لقد ذهب بلان ، كما ذهب فورييه ، وأووين ، وبوشيه ، والمدرسة التعاونية الفرنسية ، إلى ان مهمة الاضطلاع بنشاطات المجتمع العمليّة يجب أن يُعْهَد بها إلى « التشاركيات » *les associations* . وأكد على ان « التشاركية » المتمتعة بالاستقلال الذاتي يجب أن تكون وسيلة المواطنين المميِّزة الكلية الوجود إلى تصريف شؤونهم تصريفاً جماعياً . وانما استعاض السان سيمونيون ، أو على الاقل رجال مدرستهم المتزمتون ، عن

هذه « التشاركية » بـ « الشركة المُغْفلة » *société anonyme* ، العاملة في ظل نظم أساسية تضمن تناغمها مع المصلحة العامة ، والموجّهة من قبل مجلس من العلماء *savants* و « الصناعيين » *industriels* متمتّع بالكفاءة الفنية والادارية المطلوبة . وقد ذهبوا إلى أن هذا المجلس ، المزوّد بالصلاحية المالية ، يجب أن يصبح هو حكومةَ المجتمع الحقيقية في شؤونه الاقتصادية كافةً . أما الحكومة السياسية فكان من المفروض أن تكون مجرد ظلٍّ في حقل العلاقات الاقتصادية . لقد أرادوا ان يجعلوا من « الدولة » تعبيراً عن القوة الحقيقية في المجتمع الحديث — أعني المنتجين *les producteurs* . وهكذا فـأن الفرق الرئيسي بين السان سيمونيين التقليديين وبين الداعين إلى اقـامة « التشاركيات » هو أن الأوّلين أصرّوا على مبدأ البراعة التقنية ، في حين أصرّ الآخرون على مبدأ الرقـــابة الديموقراطية الفعالة .

كان برودون معادياً لكلتا هاتين المدرستين الفكريتين . لقد كرِه أشد الكره مبدأ السان سمونيين المُمَرْكِز centralising ، وما انطوى عليه من إخضاع العامل العادي لسلطة المدير والمهندس . ولكنه اعتبر أيضاً أن « التشاركيين » ينتهكون مبدأ حرية الفرد المتبادلة بما اقترحوه مـــن اخضاع العامل لحكم الاغلبية في « تشاركيّته » ، هذه الأغلبية الـتّي وجد أنها لا تضمن الحكم على الاشياء حكماً سليماً أكثر مما تضمنه كثرة الاصوات في مجلس نيابي سياسي . لقد كان برودون غير مطمئن إلى السلطة في « التشاركيات » وفي « الدولة » على حد سواء — بل كان غير مطمئن إلى كل ضرب من ضروب التنظيم التي تحدّ من حرية الفرد إلى أبعد ممـا هو ضروريّ على نحوٍ لا مناص منه لضمان صفتهـــا « التبادلية » reciprocal — يعني لضمان عدم إنكارها على الآخرين قدراً متكافئاً من الحرية .

في تفكير برودون ، تحتل الأسرة ، لا « التشاركية » association

المركز الرئيس . والمجتمع ، الذي ميزه برودون عن « الدولة » أو « الحكومة » تمييزاً قاطعاً ، كان في جوهره ، عنده ، تجمّعَ أسَر . فقد كان يتملكه حسٌّ أسَريّ قويّ كذلك الذي يتملك الفلاح عادةً ، ولقد اعتبر الأسرةَ تجمّعاً أبوياً **patriarchal** في ظل الرجل الرئيسي : الأب . وإذْ كان شديد التعلق بوالديه فقد روّعته واثارت سُخطه حملاتُ بعض السان سيمونيين على الزواج والحياة العائلية ، كما روّعهُ وأثار سخطه، إلى حد مماثل أو يكاد ، اقتراحهم الغاء الارث ، الارث الذي اعتبره برودون متصلاً اتصالاً حميماً بتماسك المجموع العائلي . وعلى الرغم من تعريفه الملْكيةَ الخاصة في اشهر قول من أقواله بأنها « سرقة » فأنه لم يكن ، كما سنرى ، عدوّاً للملكية الخاصة في ذات نفسها ، ولكنْ عدواً لما اعتبره انحرافات في ظل ترتيبات دستورية خاطئة ، ليس غير . إن الأسرة والفرد لم يُفْصَل أحدهما عن الآخر قط في ذهن برودون : لقد فكّر فيهما دائماً وكأنهما شيء واحد .

وهكذا فالأسرة تمثّل في ذات نفسها مبدأً من مبادئ التعاون الاجتماعي مبنيّاً على تقسيم قوميّ للعمل ؛ والمجتمعَ الأوسع إنما يتألّف من أسَر كان بينها تناغم طبيعي وتنافر طبيعي في آنٍ معاً . وخليق بكل اسرة ان تسعى ، بحكم ناموس من نواميس الطبيعة ، لتحقيق أهدافها ؛ ولكنْ لم يكن ثمة ، في اعتقاد برودون ، ما يحول دون إيقاع الانسجام ، إلى حد كافٍ ، بين المصالح المتنافرة على هذا النحو ، ضمن إطار اجتماعيّ مرنٍ قائم على أساس العدالة المتبادلة . وقد ذهب إلى أنّ غاية الغايات في الحماقة أن نحاول إلغاء « التناقض » بين أنانية الأسرة والتماسك الذي يربط ، على نحو طبيعي ، ما بين الأسر كلها في مجتمعٍ مشترك . إن مثل هذا الصنيع يعني القضاء على حوافز العمل جميعاً ؛ ذلك بأن الحافز الفعال إلى العمل هو الرغبة في تحسين مصائر الأسرة . على هذا الأساس شجب برودون شيوعية ايتيان كابيه وأتباعه بوصفها مناقضة لطبيعة الجنس

البشري الاساسية : وعلى هذا الاساس رفض كل اقتراح لاقامة المساواة الاقتصادية . لقد قال إن ضروب العمل المتفاوتة يجب ان تنال مكافآت متفاوتة ، وإن مكافآت كهذه لتتناغم تناغماً كاملاً مع مبدأ العدالة المتبادلة . لقد أدرك العامة – الفلاحون والعمال – بعقلهم السليم هذه الحقيقة ادراكاً تاماً . إن المثقفين كانوا وحدهم مناوئين لها ، لأنهم لم يفهموا الشعب . والشيء الذي نحتاج اليه ليس إلغاء التفاوت ، ولكنْ الغاء الظلم – يعني الغاء التباينات القائمة لا على أساس من الأعمال المتفاوتة ولكن على أساس من الامتياز والاحتكار . وكل فرد وكل اسرة يجب أن ينالا ثمرة كدحهما الكاملة وفقاً لمبدأ التبادل العادل . وهذا المبدأ هو ما قُصدَ بمقترحات برودون الاقتصادية كلها إلى تعزيزه وحمايته . وعلى هذا المبدأ اقام مفهومه « للتسليف المجاني » **gratuitous credit** و « للتبادلية » **mutuality** وللمجتمع المبنيّ على « عقود حرة » بين اعضائه . « إن واجب الدولة يقتضيها ان تبدي رأيها في عدالة العلاقات الاجتماعية فحسب ، لا أن تقرّر مظاهر الحرية » . على هذا النحو عبّر برودون عن نفسه في كتابه « حلّ المسألة الاجتماعية » *Solution of the Social Problem* الذي ألّفه عام ١٨٤٨ . لقد رفض ، في كثير من كتبه ، أن يُسْنِد إلى « الدولة » حتى هذا الدورَ المحدود ؛ ولكنه كان في هذا الكتاب يحاول أن يضع برنامجاً عاجلاً للحكومة الجديدة التي أقامتها ثورة شباط (فبراير) . وفي الفقرة نفسها أعلن معارضته لـ « تنظيم العمل » الذي طالب به لويس بلان . « الشيء الذي نحتاج اليه في هذه اللحظة ليس هو **تنظيم العمل** . إن تنظيم العمل هو الهدف الصحيح للحرية الفردية . فمن يعمل في همة ونشاط يكسب كثيراً . وليس عند الدولة ما تقوله للعمال أكثر من هذا ، في هذه المسألة . إن ما نحتاج اليه وما اطالب به ، باسم العمال جميعاً ، هو التبادلية ، العدل في التبادل ، **تنظيم التسليف** . »

هذه المطالبة بنظام تسليفيّ جديد احتلّت مركزاً رئيسياً في برنامج برودون العمليّ . لقد اعتقد بأن هذا النظام هو فوق كل شيء ، بل هو وحده تقريباً ، ما يحتاج اليه لتمكين منتجات العمل من ان تُتبادل على نحو عادل ، ولضمان الحرية الفردية . وبمثل ضراوة المنادين الآخرين بإصلاح النقد شجب « قاعدة الذهب » بوصفها الأداة الـتي كان في ميسور الاحتكاريين أن ينكروا بواسطتها حقّ انتاج الثروة . ولقد ذهب إلى أنه لم تكن ثمة حاجة إلى ايما قاعدة اخرى غير تلك التي تقدّمها السلع نفسُها ، بوصفها نِتاج عمل الناس . ان نظام تسليفٍ يجعل المال في متناول كل امرئ بنسبة مقدرته على الانتاج لخليقٌ به ان يكفل للعمال عمالة كاملة ونتاجاً وافراً من غير ما حاجة إلى أيما نظام من « المعامل القومية » *Ateliers Nationaux* تقيمه الدولة ، أو إلى أيما بنْيةٍ مُحْكَمَةٍ من « التشاركيات » . والتسليف المجاني ، الذي لا يحدّه شيء غيرُ القدرة على الانتاج ، سوف يضمن أسواقاً واسعة ومكافأة كل منتج وفقاً لقيمة نتاجه الاجتماعية . حتى إذا تمّ ذلك لم يبق ثمة شيء اضافي تصنعه الدولة أو أيما سلطة اخرى مسلّحة بقوةٍ قَسْرية . إن المنتجين الفرديين سوف يقومون بما تبقّى بأنفسهم ، غيرَ مصطنعين إلا تلك الاشكال من « التشاركيات » الطوعية الـتي قـد تقتضيها شروط الانتاج .

ومرةً بعد مرة وجّه برودون ، في كتاباته الغزيرة ، النقْدَ إلى مؤسسات الرأسمالية والاقطاعية كلتيهما وإلى معظم نُظَرائه « الاشتراكيين » أيضاً مازجاً نقده هذا بتوكيدٍ قويّ على ما تتمتع به الطبقات العمالية من قدرة فطرية على التعبير الذاتيّ والتنظيم الذاتي . وإذ كان هو قد ثقّف نفسه بنفسه فقد اقتنع بأن فطنة الفلاح الطبيعية تجعله قادراً ، في سهولة ويسر ، على التضلع من أيما فرع من فروع المعرفة قد يرغب في اكتسابه . ولقد كان برودون نفسُه سريع التعلّم إلى حد بالغ ، وقد تلقّف في غير

ما عُسْر قَدْراً ضخماً من المعلومات عن أيما شيء أحبّ ان يعرفه . ليس هذا فحسب ، بل لقد كان ، من غير شك ، تاجراً ورجل أعمال بارعاً بكل ما في الكلمة من معنى . لقد علّم نفسه مَسْك الدفاتر ، وهو عمل علّق عليه طوال حياته أهمية كبيرة ؛ واضطلع بضروب من الاعمال التجارية ، في جملتها إدارة مصلحة من مصالح النقل والمواصلات .

وأعجب ماركس ببرودون حين اجتمع به أول ما اجتمع في باريس ، وألح عليه في كثير من الحرارة ان يتعاون معه . وزعم ماركس أنه عرّف برودون ، وكان يجهل الالمانية ، بأسرار الفلسفة الهيغلية التي كان برودون قد تلقّف فكرةً عنها ، من غير مصادرها الاصلية ، فهو يرغب في مزيد من العلم بها . ولكنْ سرعان ما تخاصم الرجلان . لقد اتّهم ماركس برودون باساءة اصطناع فكرة « التناقض » الهيغلية ، وبتحريف الديالكتيك بأنكاره أن في الامكان تبديد تلك « التناقضات » التي يعانيها المجتمع ، في يوم من الايام . أما برودون فاتّهم ماركس ، بدَوْره ، بانشاء نظام تعسّفي ، وبالديكتاتورية ، واتّهمه فوق كل شيء بمعاملة زملائه الاشتراكيين معاملة غير كريمة ، فِعْلَهُ مع كارل غرون **Grune** الذي كان ماركس قد طلب إلى برودون ان يساعده على سحق سلطانه . وعندما نشر برودون ، عام ١٨٤٦ ، دراسته الاقتصادية الطموح ، « نظام التناقضات الاقتصادية » *Système des contradictions économiques* ، الذي حمل عنواناً فرعياً هو « فلسفة البؤس » *Philosophie de la misère* ردّ عليه ماركس بحملة عنيفة كانت هي أيضاً أول بَسْط ذي شأن لمذهبه * الاقتصادي . وهذا الهجوم على برودون لتشويهه الديالكتيك الهيغلي إنما شنّه ماركس في كتابه « بؤس الفلسفة » *Misère de la philosophie*

* أي لمذهب ماركس .

(١٨٤٧) الذي تُرجم في ما بعد بعنوان « فقر الفلسفة » *The Poverty of Philosophy* . وقد تجمع الآراء على ان برودون تلاعب على نحو لانهائي بفكرة التناقضات **contradictions** والتعارضات **oppositions** والمناقضات **antinomies** في كتاباته كلها ، واصطنع شكلاً من الاستدلال المنطقي ليس بينه وبين استدلال هيغل أو ماركس غير قَدْر مشترك ضئيل . بيد أن موضع الاختلاف لم يكن قاصراً على إساءة فهم برودون لفلسفة هيغل ، حتى لو صحّ ذلك . فالواقع أن برودون اختلف اختلافاً جذرياً عن ماركس في فلسفته برمّتها . فقد ذهب ماركس ، كما ذهب هيغل ، إلى ان جوهر الديالكتيك تمثيلُهُ الحقيقةَ في الشكل الثلاثي المؤلف من « أطروحة » **thesis** و « نقيضة » **antithesis** تؤديان دائماً إلى « تركيب » **synthesis** أعلى ، وهكذا يُفضي آخر الأمر إلى هدف تتبدّد فيه التناقضات جميعاً . أما برودون فاعتبر التعارضات والتناقضات في القضايا الاجتماعية ، لا عيوباً يجب أن تُبَدّد وان يحلّ محلها « تركيب » **synthesis** من نقيضَيْن ، بل اعتبرها المادة نفسها التي صُنع منها المجتمع والتي يجب أن يظل يُصْنَع منها . ان التعارض بين النظام والتقدم ، بين التشريك **socialisation** والفردانية **individualism** ، بين المِلْكية الخاصة والملكية الجماعية — كل اولئك كان خيوطاً من نسيج الحياة الاجتماعية نفسه ، وان الحلول يجب ان تُلْتَمَس لا باستئصال أيما طرف من طرفَيْ كل من هذه « الازواج » المتعارضة أو بالمناغمة ما بينها في « تركيب » أعلى ، ولكن بتدبير مؤسسات المجتمع على نحو يترك التناقضات قائمةً ولكنها مُعدّلةٌ إلى حد كاف ، بفضل سيادة العدل ، بحيث تجيز للعناصر الخيّرة فيها أن تعمل من غير ما ترك لحبل الشرّ على غاربه . ويلزم عن هذا أنه بينا لم يكن ثمة في رأي ماركس غير « تركيب » **synthesis** واحدٍ ممكنٍ ، قادرٍ على تبديد التناقضات بين الاطروحة **thesis** والنقيضة **antithesis** .

سلّمت فلسفة برودون بمجموعة من الحلول القابلة للتطبيق ، ومن هنا كان في موقف مناقض ، على نحو مباشر ، لحتمية **determinism** ماركس ولأعمانه بأمكان التكهّن العلمي عن سير الحضارة في المستقبل . والحق أن هذا كان ، برغم أنه كثيراً ما حُجِب بشكليّة الجدل الذي دار بين الاثنين ، هو نقطة الخلاف الحقيقية بينهما ، وإنه لخلاف بعيد الغور جداً . لقد كان برودون ، في الاصطلاح العصري ، مفكراً تعدّدياً **pluralistic** في الاساس ، على حين كان ماركس مفكراً أحَدِيّاً **monistic** بل مفكراً مِلّيثيّاً * **monolisthic**

وفي امكان المرء ان يسلّم بأن برودون كان في كثير من الاحيان مُسْهِباً ، مُضجراً ، بل وكثيرَ الادّعاء . كان يشوبُهُ ، ككاتب نظريّ ، كثيرٌ من نقائص المفكر غير المدرّب على النظام ، المثقّف نفسَهُ بنفسه ، الذي يتلقّف من جوّ التفكير السائد كل ما يلائم غرضَه ، غير مستشعر اما قلقٍ من اضطراب مذهبه بكامله أو من الصفة اللانظامية التي تطبع ذلك المذهب . والحق ان برودون كان مصمّماً على ان لا يكون جزْمياً أو نظامياً . لقد آمن بعالمٍ مشوّش . ومع ذلك ، أو ربما بسبب من ذلك ، كان في كثير من الاحيان ناقداً لاذعاً وأسلوبياً **stylist** إلى حد رائع ، وكانت كتاباته زاخرة بفكرات مولِّدة **seminal** .

فلندرس ، بقَدْرٍ من التدقيق أوفر ، حملاته على زملائه الاشتراكيين ، هذه الحملات التي استثنى منها سان سيمون نفسَه ، ولكنه لم يستثن اشتراكيي عصره السان سيمونيين بحال من الاحوال . وإنما تنهض هذه الحملات ، في المقام الأول ، على عدائه للأنظمة الفلسفية ***systems*** جميعاً . لقد أصرّ على ان النظام **order** الجديد يجب أن ينمو على نحو طبيعي من الأحوال السائدة ، ولا يمكن ان يُخَطَّط بمحض اصطناع

---

* نسبة الى المليث وهو نصب حجري مؤلف من حجر واحد . والمقصود هنا أن تفكيره يؤلف كلا واحداً ، وان التماسك والتناغم ينتظمان البناء الفكري عنده . (المعرب)

الملكات العقلية . إن « الثورة » — وتلك هي كلمته الاثيرة لديه — سوف يصنعها الشعب نفسه ، لا تخطيطُ المخططين الثوريين . لقد هاجم ، على نحو متكافئ ، « اشتراكيي الدولة » **State Socialists** المنتمين إلى مدرسة لويس بلان الفكرية ، و « التشاركيين » **Associationists** الذين اتبعوا فورييه ، و « الشيوعيين » الذين اتبعوا كابيه ، ودعاة الثورة البلانكيين ، وفي ما بعد ، الماركسيين عندما بسطوا مذهبهم المنافس القائل « بالاشتراكية العلمية » . لقد عارض هذه الانظمة الفلسفية كلها بما دعاه « فكرة الثورة » في عقول الناس — يعني فكرة العدالة الاجتماعية والحرية الفردية بوصفها مضمرة في حركة عام ١٧٨٩ الثورية الكبرى ، وبوصفها تشكل الاساس للحركة الاجتماعية الصحيحة في القرن التاسع عشر. وفي حملته على « اشتراكيي الدولة » اعترض قائلاً إن الديموقراطية ليست ضماناً لسلامة الرأي والحكم على الاشياء ، وإن الحكومة البرلمانية القائمة على أساس تمثيلي ليست ديموقراطية حقيقية لأنه ليس في ميسور أيما امرئ ان يمثل امرءاً آخر تمثيلاً حقيقياً . ولم يُعْفِ برودون الديموقراطية المباشرة (يعني الاستفتاء) من هجوم لا يقلّ عن هجومه على « اشتراكيي الدولة » قسوةً وعنفاً ، بدعوى أنهـا تقود مباشرةً إلى الطغيان من طريق تسليط رجل واحد ، أو مجموعة صغيرة من الزعماء ، على الشعب كله . والواقع أن اشكال الحكومة كلها كانت ، في نظر برودون ، فاسدة ، لأنها تقوم كلها على انكار للمساواة البشرية وتقيم علاقـة الانسان بالانسان على أساس خاطئ . وهكذا رجا برودون ان يصبح في الامكان ، في نهاية المطاف ، الاستغناء عن الحكومة بالكلية ، وجَعْلُ تنظيم المجتمع في المستقبل مجرد مسألة علاقات بين إنسان وانسان في ظل أحوال من الحرية المتبادلة بأكمل معانيها . لقد كانت فكرته الرئيسية هي فكرة « العقد » **contract** التي كرّر ، من غير أن يملّ ، أنها فكرةٌ حرّفهـا روسو عن معناها الصحيح ليُفرغها في صيغة سياسية فاسدة . وجوهر

« العقد » ، في اعتقاد برودون ، هو ان كل امرئ يجب ان يكون حراً في اتخاذ ايما ترتيبات يرغب فيها مع الآخرين من الناس في ظل أحوال تكفل ان يكون الجميع في مركز يمكّنهم من المساومة في حرية ويحول بين أيما احتكار للقوة أو الثروة وبين إفساد عدالة المساومة . لقد كان « العقد » ، عند برودون ، هو الالتزام الحر ، في جوهره ، الذي يرتبط به الفرد المسؤول ، واذن فهو اسلوب العمل الضروري بالنسبة إلى الناس العائشين في مجتمع حرّ . ولقد ذهب بمفهوم « العقد » هذا إلى حسد الشك في جميع اشكال التشارك التي تطلب إلى الناس ان يتخلوا عن العمل المباشر بوصفهم أفراداً ، في سبيل العمل من خلال أيما هيئة جماعية أو تمثيلية تسلبهم مسؤوليتهم الشخصية . لقد سلّم بأنه حيث يتحتّم ، لأسباب تقْنية ، ان تنظم الصناعات أو الخدمات على نطاق واسع فلا معدىً عن التشارك ، ولكنه أراد أن يخفضه إلى حده الأدنى . لقد آمن ان الكثرة الكاثرة من أعمال المجتمع يمكن أن يُنْهض بها على أساس من النشاط الفردي من غير أيما حاجة إلى تنظيم جماعيّ .

كان من دأب برودون دائماً ان يفكر بالمجتمع وبمشكلاته، في الأعم الاغلب ، بلغة النشاط الاقتصادي ذي النطاق الضيق ، والزّمَر الاجتماعية الصغيرة . والحق انه كان يتمثّل في ذهنه ، في المقام الأول ، أسَراً فلاّحيةً تحرث مزارعها الصغيرة ، أو صُنّاعاً فرديين يضطلعون بعبء الانتاج على نطاق ضيّق ، وأنه اعتبر النزعة نحو التنظيم الصناعي ذي النطاق الواسع ثمرةَ التفاوت الاقتصادي والاحوال الاجتماعية الفاسدة ، في الدرجة الأولى . ولقد كتب أحياناً وكأنه معاد لكل تشارك ، ولكنه لم يعن هذا بمعنى حرفي بقدر ما عنى أن يهاجم المِلْكية بجميع أشكالها . لقد اقرّ بالحاجة إلى التشارك بين المنتجين على نطاق ضيق وفي زُمَر صغيرة كلما كان في مثل هذا التشارك ما يساعد على تعزيز مركز الفرد من غير ان يسلبه استقلاله . بيد أنه نزع إلى ان يفهم من كلمة

« تشارك » **association** أكثر بكثير من العمل الجماعي في ذات نفسه . ففي أيامه كانت كلمة **association** مرتبطة ، في الاعم الاغلب ، في اذهان الناس ، وفي ذهنه هو أيضاً ، إما بادّعاءات الفورييين حلّ المشكلة الاجتماعية برمّتها بتكتيل الناس في مُشتركات **communities** ذات استقلال ذاتي تتخذ لنفسها مسلكاً شاملاً خاصاً بها ، وإما بمشروعات كتلك التي اقترحها لويس بلان والتي تنطوي على تجميع « المعامل » **ateliers** في اتحادات قومية تعمل وفقاً لمخطط عام للانتاج . والواقع ان برودون ابغض هذا الضرب من التشارك من صميم فؤاده . لقد أراد الاحتفاظ بالاسرة بوصفها وحدة الحياة الاقتصادية ووحدة الحياة الاجتماعية في وقت معاً ، ومن هنا رغب في أن يَقْصُر التشارك على تجميع الناس ، لأغراض مشتركة محدودة ، الناس الذين يحيون حياة عائلية مستقلة . وبينا اعتبر معظم زملائه الاشتراكيين « التشاركيات » والنشاطَ الجماعي اشياء نافعة في ذات نفسها ، لأنها تقوي في الناس روح المسؤولية الجماعية والخدمة الاجتماعية ، لم ير برودون أيما حاجة إلى مثل هذا التعزيز للرابطة الاجتماعية . والحق أنه رأى في التشارك خطراً يفضي إلى إضعاف الحافز الفردي ويقوّض دعائم الحرية . ان كل تشارك كان في أحسن أحواله ، عند برودون ، شراً لا بدّ منه ، بسبب من نزوع ذلك التشارك إلى تقييد الاستقلال الفردي والعائلي . وحين قال : « ان الانسان لا يتشارك البتة إلا برغمه ولأنه يجد نفسه عاجزاً عن اجتناب ذلك » ، كان يفكر قبل كل شيء بضروب « التشاركيات » التي حبذها الفورييّون وبعض الجماعات الاشتراكية المعاصرة الاخرى . إنه لم يكن يعبّر عن ايما معارضة لذلك الضرب من التشارك الذي قد يحتاج اليه الفرد لكي يواصل نشاطه ، على نحو أفضل ، من طريق التجمعات التعاونية لأغراضٍ مشتركةٍ بعينها . بيد أنه أصرّ على ان التشارك لا يمكن ان يمثل دوره الصحيح إلاّ على أساس من الحرية الفردية . لقد أكد ان أساسَ

المجتمع الصحيح هو التبادل الحر بين المنتجين الفرديين على أساس من القيم التي يخلقها العمل ، ذلك بأن برودون ارتضى نظرية القيمة المبنية على « زمن العمل » **labour time** التي قال بها روبرت اووين والاقتصاديون الانكليز المناهضون للرأسمالية الذين درسنا وجهات نظرهم في الفصول السابقة .

هذه الحرية في التبادل إنما ودّ برودون أن يكفلها ، كما رأينا ، بنظام مما دعاه « التسليف المجاني » – يعني وضع رأس المال في متناول جميع المنتجين القادرين على الافادة منه لانتاج السلع والخدمات الرائجة . لقد ذهب إلى أن رأس المال هذا يجب أن يُيَسّر للطالبين من غير فائدة ، بل على الاصح بفائدة ليس يجوز أن تتجاوز حصيلتُها النفقات الادارية للبنك القومي الذي يُفتَرَض فيه أن يزوّد المنتجين بما يحتاجون اليه من رساميل . ولقد كان مستعداً ، كبداءة ، أن يُقرّ نسبةً من الفائدة منخفضة ، على أن تزداد انخفاضاً في ما بعد حتى تجاور اللاشيء عندما توطد دعائم النظام الجديد . أما رأس المال التأسيسي الذي يحتاج اليه البنك للقيام بمهمته فقد اقترح برودون تأمينه من طريق ضريبة تفرض على الطبقات الرأسمالية والمالكة للاراضي واخرى تفرض على رواتب الموظفين الرسميين – فقد كان برودون شديد البغض لموظفي الدولة . وذهب إلى ان هذا البنك القومي ، الذي أراده مؤسسةً ذات استقلال ذاتي لا مؤسسة تديرهـا الدولة ، يجب أن يكون على قدم الاستعداد للتسليف المجاني على نطاق كاف لأن يضمن وسيلة العمل للجميع ، فردياً كلما كان ذلك ممكناً ، ومن طريق اتحادات العمال ، في أحوال اخرى ، كلما كان الانتاج على نطاق واسع أمراً لا سبيل إلى اجتنابه . وهذا هو النظام الذي اطلق عليه برودون اسم « التبادلية » *mutuellisme* ، ومن هنا عُرِف أتباعه في ما بعد ، في كثير من الأحيان ، بـ « التبادليين » **mutuellistes** .

ووجد برودون بعض العُسر في تطبيق مذهبه حين انتهى إلى معالجة

مِلْكية الأرض . ففي دراسته الشهيرة «مقالة في المِلْكية» *Essay on Property* وهي أول أثر هامّ من آثاره ، كان قد وصف المِلْكية وصفاً عاماً بأنها سرقة (المِلْكية هي السرقة **la propriété, c'est le vol**) وكان قد أكد أنها منتزَعةٌ كلها من ثمرات العمل . بيد أنه لم يَعْنِ بهذا ، كما رأينا ، ان المِلْكية الخاصة كاها يجب ان تُلْغى . لقد عارضها في حال واحدة ليس غير ، هي عندما اتخذت شكل تملّكٍ مطلق يُفْتَرض معه ضرورةً أنها أمست خلواً من كل فائدة اجتماعية . والواقعُ ان المِلْكية كانت واحدةً من تلك المفاهيم التي وجد فيها برودون تضارباً بين دعوى الفرد ودعوى المجتمع لا يمكن أن يُبَدَّد على نحوٍ كافٍ إلا بأقامة التوازن بين التملك الشخصي والحق الجماعي . لقد ودّ أنَّ يكفل لكل امرئ ذلك القَدْر من الملكية الشخصية الذي يحتاج إلى اصطناعه فعلياً في الانتاج — وطوالَ إفادته وافادة اسرته ، عملياً ، من تلك المِلْكية لا إلى زمن أبعد من ذلك . ولقد بدا لبرودون أن في الامكان تحقيق هذا ، في ما يتصل بالفلاحين ، من طريق تحويل ملكية الارض إلى الكومونات **Communes** ، ولكن مع الاعتراف الكامل برغبة الفلاح بالتملك الآمن غير المعرّض للخطر ، كوسيلة لا بدّ منها للتمتع بثمرات كدحه . من أجل ذلك اقترح نظاماً من الحق المضمون في احتلال الأرض ، شرط الأفادة منها على نحو منتج ، وفي جملة ذلك حق الفلاح في توريث الأرضِ ذريّتَهُ شريطةَ أن يكونوا في وضع يمكّنهم من مواصلة زراعتها .

ولسوف نرى ان فكرات برودون هذه ، برغم انها تهدف إلى الغاء الدولة كمؤسسة ، تتوقع وجوداً متواصلاً لنظام قانوني يضمن الاسس الرئيسية لنظام المِلْكية المصحَّح الذي دعا اليه ، ولبنك التسايف المجاني الذي اقترح إنشاءه . إنه لم يفكر في الغاء الدولة كشيء يفترض ضرورةً الاستغناء عن دستور لمجتمعه الجديد أو عن أساس شرعيّ له . إن « الدولة » التي شجبها برودون كانت هي تلك التي دعاها دولة « السياسة » ، بوصفها

متعارضةً مع البِنْية الدستورية الـتي لا بد منها للفوز بأساس صحيـح لتنظيم العمل .

لقد كان برودون ينصّ دائماً ، مردّداً في ذلك صدى سان سيمون ، على ان المجتمع يجب أن يُنَظَّم لا من أجل السياسة ولكن من أجـل العمل . لقد كان مُفْعماً ، إلى حد بعيد ، بالفكرة القائلة إن ثمة اقتصاداً « طبيعياً » مبنياً على التبادل المشترك يكفل إمامة التوازن بين المصالح مـا سَلِمَ ذلك الاقتصاد من تدخّل الدولة أو تدخّل الاحتكار . ولقـد ذهب إلى القول بأن تقسيم العمل ، الذي نادي به آدم سميث بوصفـه القاعدة الاساسية التي تنهض عليها الثروةُ القومية ، يُذلّ العمال في ظل الرأسمالية التي تجزّئ بدَوْرها عمليات الأنتاج وتقسّمها أكثر فأكثر ، في حين ان تقسيم العمل في ظل نظام من التبادل الحر والانتاج الفردي يَخْلُق الوفرة للجميع من غير ما حاجة إلى التقسيم الفرعي اللاإنساني . وكذلك فأن المنافسة ، التي تؤدي إلى خفض أجور العمال في ظـل الرأسمالية ، سوف تصبح شيئاً حسناً في ظل التبادل الحر ، لأنها سوف تكون عندئذ متاحةً للجميع ، غيرَ مقصورة على اولئك الذين ينعمون باحتكار مِلْكية رأس المال أو باحتكار النفاذ إلى الاسواق . لقد سـبق برودون كارل ماركس إلى الفكرة القـائلة بأن تقسيم العمل يمكّن صاحب رأس المال من اختلاس منافع التعاون الاجتماعي المتعاظمة ومن ابقاء الأجور عند حدّ الكفاف **subsistence level** . بيد أنه اختلف عن ماركس في نظريته الخاصة بالقيمة . فقد ذهب برودون إلى ان التبادل على نحو متكافئ مع الانتاج يخلق القيمة من طريق العمل المستخدَم في صنعها — إذ ليس ثمة تمييز اقتصادي صحيح بين الانتاج والتوزيع والتبادل . انها كلها تغيّر شكل الاشياء ليس غير . ولقد هاجم ماركس برودونَ بسبب من هذه النقطة ، زاعماً ان نظرية برودون في القيمة هي نظرية اقتصاديّ « بورجوازي صغير » *petit - bourgeois* ، مع عطف على دعـاوى

صاحب الدكان والصانع الحِرَفي المتاجر بمنتجاته الخاصة . والواقع ان برودون – برغم اصراره المتواصل على المقدرة الابداعية عند الطبقات العمالية ، مفكراً في الاعم الاغلب لا في العامل الكادح من أجل الأجر بل في الفلاح الحارث قطعةَ أرضه الصغيرة ، والصانع المنهمك في الانتاج الفردي – كان دائماً يعتبر « المعلمين » الصناعيين الصغار والتجار اعضاء في الطبقات المنتجة . إن كل عمل مفيد ليخلقُ ، في اعتقاد برودون ، قيمةً ما ، وهو يستحق ان ينال مكافأته وفقاً لمدى التقدير الذي يخلعه عليه المشتري . إن المساومة في سوق حرة حقاً خليقٌ بها أن تضمن لكل امرئ ما يعادل القيمة التي خلقَها ، سواء كمنتج مباشر أو بمساعدته المستهلكَ في الحصول على ما أراد . وكل عاملٍ نافعٍ يستحق ، في منطق العدالة العاديّ ، ان يتلقى ما يساويه عمله بالنسبة إلى الآخرين . ذلك كان هو الأساس الذي أقام عليه برودون هجومه على المساواة الاقتصادية . لقد رفض قاعدة لويس بلان ، « من كلٍّ حَسَب إمكاناته ، ولكلٍّ حَسَب حاجاته » بوصفها غير منسجمة مع فكرة العقود المبنيّة على تبادل المنتجات المتساوية ، التي كانت أساسية في تفكيره . لقد أصرّ على ان المكافأة يجب أن تكون متناسبة مع خدمة المنتج الفرْد ، وطبيعة وضعه ، ومواهبه ، ومسؤوليته . وقد لزِمَ هذا لزوماً منطقياً عن فكرته القائلة بـ « التعاقد الحر » بوصفه الأساس الاقتصادي للمجتمع الجديد .

ومن وجهة النظر السياسية لم يكن برودون ، كما قد رأينا ، يؤمن بالديموقراطية النيابية البتة . لقد أنكر ان تكون الجماهير متمتعة بأية قدرة على التكهن بمؤهلات المرشحين للانتخاب ، أو ان يكون ثمة أية « مبدأ حق خاص في الهيئة التي يمكن لصناديق الاقتراع ان تنتخبها » . إن السياسة قد عنت دائماً ، عند برودون ، المَرْكزة **centralisation** ، التي كان يكرهها كراهةَ التحريم . لقد عنَت تركيزَ السلطة [في أيدي

القلة] ، وخسارةً في الحرية متناسبة تصيب الفردَ ، الذي لا يستطيع ان يَتَنَعَّمَ بحريته إلا إذا حُرِّر من السلطة ومن المركز الاجتماعي وتُرِك لينظم شؤونه الخاصة على أساس التعاقد الحر . لقد كان إيمانه بقدرة الفرد العادي الابداعية عظيماً ، ولكنه اعتقد بأن هذه القدرة إنما تُمارَس على وجهها الافضل يوم تُمارَسُ على نطاق ضيق ، في الامور التي يكون فيها الفردُ نفسُهُ في وضع يمكّنه من إدارتها وضبطها ، والتي يكون من الميسور فيها أن يُتَوَقَّع منه ، تبعاً لذلك ،ان ينتهي إلى إصدار حكم عقلانيّ عليها .

وهذا يجعل برودون ، إلى حد بعيد جداً ، أباً لجانب كبير من الفكر النقابيّ أو السنديكالي **Syndicalist** والفكر الفوضوي الشيوعي **Anarchist - Communist** برغم ان السنديكاليين مالوا عن فردانيته المتطرفة بوضعهم التوكيد على الحركة النقابية**Trade Unionism** وبرغم أن الفوضويين الشيوعيين مالوا عنها بوضعهم التوكيد على التشاركيات **associations** الكومونالية **communal** المحلية . والواقع أن ضعف ثقة برودون بالسياسة قاده ، أيضاً ، إلى انكار العقيدة الماركسية القائلة بأن البروليتاريا قادرة على تحرير نفسها بالعمل السياسي أو بالعمل الثوري . لقد قال إن البروليتاريا يعوزها قادة يتمتعون بالكفاءة المطلوبة — لتختار مِنْ بينهم زعماءها — إلا في الشؤون الصغيرة ، وإنه ليس في امكان البروليتاريا أن تأمُلَ في فرض سيطرتها على المجتمع إلا إذا ضمنت تعاون الفلاحين و « المعلمين » **masters** الصناعيين الصغار ، الذين هم حلفاؤها الطبيعيون ضد السياسيين وكهان المال الكبار. « اليكم ، أيها البورجوازيون ،أهدي هذه المقالات » — هكذا استهل كتابه « فكرة الثورة العامة في القرن التاسع عشر *General Idea of Revolution in the Nineteenth Century*» مناشداً الطبقتين المتوسطة والعمالية أن تتفاهما وتتعاونا . وهذا ما جعله ، برغم قسوة لغته المألوفة ، نزّاعاً في جوهره إلى الاعتدال في العمل ، وحماه

على الوقوف ضد الماركسيين الذين احتقروا البورجوازية الصغيرة *petite bourgeoisie* بوصفها طبقة صائرة إلى الزوال ، وأصرّوا على التناقض الديالكتيكي بين البورجوازية والبروليتاريا بوصفهما المتنافسين الحقيقيين الوحيدين على السلطة .

وليس يستطيع الباحث ان يعرض لمعتقدات برودون من غير ان يشير إلى موقفه من الدين . لقد كان برودون ، طوال حياته ، خصماً عنيداً للكنيسة الكاثوليكية ، وقد وازن بين المفهوم الكنسيّ للعدالة وبين فكرة العدالة الاجتماعية التي اعتبر الثورة الفرنسية الكبرى حاملةَ مشعلها . ولقد كان معادياً بالقَدْر نفسه للمحاولات التي قام بها بعض معاصريه ابتغاء إقامة النظام الاجتماعي الجديد على اساسٍ من دين جديد . إن « نصرانية سان سيمون الجديدة » ، كما طوّرها آنفانتين والسان سيمونيون المتأخرون ، أثارت اشمئزازه ؛ ولم يكن بأقلّ تقززاً من مفهوم كونت **Comte** الخاص بدين انسانية مبنيّ على أساس من مذهبه الوضعي **Positivist** في التطور الاجتماعي . والواقع انّ الأديان كلها ، حديثها وقديمها ، بدت في نظره ممثِّلةً لمبدأ السلطة الذي أنكر حق العامة وقدرتها على شقّ طريقها الخاص في الحياة بجهودها الشخصية وبتعاونها الطوعي في سبيل الاغراض المشتركة . ولكنه لم يُنكر وجود الله ، برغم انه هاجم الدين المنظَّم . لقد اعتبر الكنائس ، بقَدْر ما اعتبر الدولة ، ضريبةً غير شرعية مفروضة على الحرية البشرية ، ومحتالاً يسخّر سرعة التصديق الانسانية لأغراضه الخاصة . ولقد فهم الدين الحقيقي على انه مسألة شخصية ، ليست تستلزم لا سلطةً ولا تنظيماً ، ولكن تستلزم خدمةً طوعية بهيجة للروح الانسانية الفردية ليس غير . بيد أن هذا قاده إلى استشرافٍ علمانيّ بكل ما في الكلمة من معنى في ما يتصل بالتدخل الاكليركي في الشؤون الاجتماعية . والواقع ان علمانية برودون لم تكن أقل عناصر التأثير القوية ، التي اسهمت في تطوير الفكر الاجتماعي الفرنسي المتأخر ، استمراراً وإلحاحاً . بيد انه ليس ثمة أيما شيء مشترك يربطها بمادية

ماركس الديالكتيكية التي تخلط في بعض الاحيان ما بينها وبين علمانية برودون هذه ، ذلك بأن برودون اعتبر تفسير ماركس الحتمي للتاريخ نظاماً استبدادياً آخر قصد به إلى الابقاء على التقليد الرديء المتمثل في الاستبدادية القديمة التي تطبع الكنيسة الكاثوليكية بطابعها .

بقي ان نضيف أن برودون ، الأمين لاستشرافه الفلاحي ولأيمانه العميق بالاسرة بوصفها الوحدة الاساسية في الحياة الاجتماعية ، كان معارضاً لفكرات كثير من معاصريه الاشتراكيين في موضوع تحرير المرأة . كان موضع المرأة ، عنده ، هو البيت – يعني البيت الفلاحي الذي تلعب فيه المرأة دوراً رئيسياً بوصفها زميلة الرجل ، وإن تكن زميلة دونه مقاماً ، في أعمال المزرعة والملبنة وفي العمليات المتنوعة التي تحتاج اليها الأسرة الفلاحية المتضخمة . وعلى هذا الأساس ، أكد سيادة الذكر كرأس للمجموعة العائلية ، وتخاصم على نحو خاص مع السان سيمونيين الذين اعتبرهم المحطمين المحتملين للأسرة بوصفها الوحدة الاجتماعية الأساسية .

إن برودون هو من غير ريب مفكرٌ أصيلٌ كانت آراؤه مستمدّة في الاعم الاغلب ، لا من بعض الباحثين النظريين الآخرين ، ولكنْ من خبرته الشخصية واستشرافه الشخصي للمجتمع ، مباشرةً . أما الآثار التي تركتها المطالعة في تفكيره فكان أقواها هو أثر روسو – لا روسو « في العقد الاجتماعي » *Du contrat social* ولكن روسو الاحاديث في « الفنون والعلوم» *Arts and Sciences* و « أصل اللامساواة » *Origin of Inequality* و « اميل » *Émile* ، و « رسائل مكتوبة من الجبل » *Lettres écrites de la montagne* . ولقد شارك برودون روسو أكمل ما تكون المشاركة ضعفَ ثقته في المثقفين وتمجيدَهُ العواطفَ ، ووجهةَ نظره في قابلية الانسان اللامتناهية للفساد بتأثير من « المدنية » . ومثلَ روسو أيضاً تعبّدَ « للطبيعة » ، وقاوم « العصريةَ » **modernity** في جميع أشكالها مقاومةً عنيفة . ولكن هذه الفكرات لم تكن مستمدّة من روسو بقدر ما

كان تعبيره عن حبه العميق للأسرة ولعائلة الفلاح أو الصانع المستقلة العائشة بعملها الجماعي في ظل السلطة الأبوية مستمداً منه . وهكذا ، فبرغم كونه فوضوياً وثورياً ، فأن بينه وبين رُسُل الرَّجعة الاجتماعية قدْراً غير قليل من الاشياء المشتركة ؛ ومن اليسير على المرء أن يكتشف في كتاباته مقاطع كان من الممكن أن تخطّها أقلام كاثوليكيين متحمسين في الثورة على الديموقراطية ، أو فاشستيين يشجبون البلوتوقراطية * **plotocracy** الأنانية ، أو لاعقلانيين **irrationalists** من مثل باريتو **Pareto** أو سوريل **Sorel** . وأخيراً كان فرنسياً شديد الايمان بفرنسيته . فلم يراوده أيما ريب في أن فرنسة هي مركز العالم ، أو في ان النضال الاجتماعي الذي كان يكلف نفسه فوق طاقتها في فرنسة هو نضال الانسانية كلها في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية .

انا أدرك اني في هذه المحاولة لتحديد مقام برودون في تطور الفكر الاشتراكي ، بكثير من الاختصار ، قد جعلته يبدو أكثر تناغماً وتماسكاً مما سيجده ، في أغلب الظن ، معظم الذين يطالعون آثاره . إنه يتراءى عند القراءة الأولى ، وكأنه يناقض نفسه على نحو موصول ، كلما انتقل، القارئ من كتاب من كتبه إلى آخر ، بل من صفحة من صفحاته إلى أخرى . ولكن مردّ ذلك ، في الغالب الكثير ، إلى حبّه لأيهام التناقض ، بل مردّه إلى ايمانه بأن الحياة نفسها مؤلفة من تناقضات لا سبيل إلى حلّها ، وبأن مهمة المخطّط الاجتماعي ليست هي العمل على التوفيق ما بينها ، بل العمل على استرضائها ليس غير . كتب في « حل المسألة الاجتماعية » *Solution of the Social Problem* يقول :

« ليس يحتاج المرء إلى كدّ الذهن لكي يدرك ان العدالة ، والاتحاد ، والوفاق ، والتناغم ، والاخاء نفسه تفترض كلها سلفاً ، وبالضرورة ، وجود نقيضين اثنين ؛

* حكومة الاثرياء . (المعرب)

وان التناقض – إلاّ إذا أخذ المرء بالفكرة الباطلة القـائلة بالتطابق **identity** المطلق ، يعني باللاشيئية **nothingness** المطلقة – هو القانون الأساسي ، لا للمجتمع فحسب بل للكون كذلك . وهذا أيضاً هو القانون الأول الذي أُعلِنُهُ ، منسجماً مع الدين والفلسفة : أعني **التناقض** – التنـافر الكليّ . ولكنْ كما تستلزم الحياة التناقضَ ضرورةً ، كذلك يستلزم التناقض بدورهِ العدالةَ ؛ وهذا ما يقود إلى قانون الخَلْق والانسانية الثاني – التفاعل المتبادل بين العناصر المتنافرة ، أو التبادلية *Reciprocity* .

إن التبادلية ، في الخَلْق ، هي مبدأ الوجود . وهي ، في النظام الاجتماعي ، مبدأ الحقيقة الاجتماعية ، هي قاعدة العدالة . وإنها لتنهض على أساس من التنافر السرمدي بين الفكرات ، بين الآراء ، بين الأهواء ، بين الكفاءات ، بين الامزجة ، بين المصـالح . إنهـا شرط الحيـاة نفسِها . »

وإنما يمثل هذا تعبيراً ، لا عن هيغلية **Hegelianism** أسيء فهمها ، ولكن عن فلسفة مختلفة عنها كل الاختلاف ، فلسفةٍ تشدّها إلى هيغل وجوه شبهٍ أقلُّ بكثير من تلك التي تشدها إلى مفهوم كانت **Kant** « لاجتماعية الناس اللاإجتماعية » **men's unsocial sociality** . إن ماركس هو الذي أساء فهم برودون ، وليس برودون هو الذي عجز عن فهم دروس ماركس في الديالكتيك الهيغلي .

إن ضخامة لائحة الكتب التي وضعها برودون لتحولُ بيننا وبين الاشارة هنا إلى أكثر من مختار صغير جداً من كتاباته . لقد كان اقدمَ آثاره كتابُ « محاولة في الغراماطيق العام » *Essai de grammaire générale* (١٨٣٧) ، وهو يتضمن عدداً من التأملات حول تطور اللغة – حصيلة

صداقة مبكرة . ثم جاءت مقالته عن قداس الأحد : « في قداس الأحد ، منظوراً اليه من زاوية الصحة العمومية ، والاخلاق ، والعلاقات العائلية والمدينية » (١٨٣٩) *De la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité* وتبعها أول نجاح شعبي أحرزه ، أعني كتابه « ما هي الملكية ؟ » *Qu'est-ce que la propriété?* (١٨٤٠) . ومنذ ذلك الحين راح يُخرج الكتب للناس ، بنسبة كتاب واحد كلّ عام ، تقريباً ، حتّى ظهور كتابه « نظام التناقضات الاقتصادية » *Système des contradictions économiques* (١٨٤٦) . وفي عام ١٨٤٨ والسنوات التي تلتهُ أصدر سلسلة من الصحف اشهرها صحيفة « الشعب » *Le Peuple* وأخرج على نحوٍ مُسَلْسَلٍ ، باديء الامر ، كتابه « حل المسألة الاجتماعية » ، وقد سبقت الأشارة اليه . أما كتابه « فكرةُ الثورةِ العامةُ في القرن التاسع عشر » *L'Idée générale de la révolution au XIXe siècle* الذي يُعتبر عادةّ أهم آثاره جميعاً ، فقد ظهر عام ١٨٥١ . ومن بين كتاباته المتأخرة ، المنشورة في حياته ، تبرز الآثار التالية : « حول العدالة في الثورة وفي الكنيسة » *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (١٨٥٨) ، و « الحرب والسلم » *La Guerre et la paix* (١٨٦١) و « في المبدأ الفيديرالي » *Du principe fédératif* (١٨٦٣) ونُشِر كثير من آثاره بعد وفاته . وأعظم هذه شأناً كتابه « في الكفاءة السياسية للطبقات العمالية » *De la capacité politique des classes ouvrières* (١٨٦٥) الذي حالت الوفاة بينه وبين إكماله . وبالأضافة إلى ذلك وضع برودون كثيراً من الكتب والكراريس التي عالجت بعض القضايا المعاصرة الطارئة ، وإنّ بعضاً من أشدّ تعليقاته لذعاً لمطويّة في دفاتره التي كان يدوّن فيها انطباعاته ، من يوم إلى يوم ، في أيام

الحرج والأزمات . والواقع ان هذه الدفاتر حافلة بتعليقات سديدة على الاحداث الجارية ، وبخاصة خلال الفترة الحرجة التي شهدت مختلف الثورات الاوروبية في سنة ١٨٤٨ وبعدها . ولقد أفاد البروفسور دولييان **Dolléan** من هذه الذخيرة افادة كبيرة في كتابه « حياة برودون »، وهو في نظري خير ما كُتب في هذا الموضوع ، برغم أن من العسير على القارئ أن يفهمه ، في بعض الاحيان ، من غير أن يكون ذا معرفة واسعة جداً بالتاريخ الفرنسي الراديكالي .

وإذا كان من العسير تلخيص مذهب برودون فأن تقدير الأثر الذي كان لهذا المذهب ليس بأقل عُسْراً . لقد كان نفوذ برودون ، في فرنسة ، عميقاً وباقياً . وكان غامراً في أوساط العمال الباريسيين خلال العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر ، ولقد سيطر على الشعبة الفرنسية ، من « رابطة العمال الدولية » خلال السنوات الأولى من وجود تلك الهيئة . ثم ان ذلك النفوذ استمرّ بعد ذلك ، فتجلّى في التطورات المتأخرة التي شهدتها الحركة التعاونية والحركة النقابية الفرنسيتان جميعاً . أما من الناحية الدولية فكان أثَرُ برودون على أشده في تطور العقائد الفوضوية ونصف الفوضوية ، وبخاصة في أنماط الفوضوية الاقل نزوعاً إلى المقاتلة والعدوان . وهو يستحق ، في الواقع ، أن يُدْعى أبا الحركة الفوضوية برغم ان نظرية الفوضوية كانت قد أنشئت ، كما رأينا ، قبل ظهور هذا الاسم ، على أيدي عدد من الكتّاب السابقين ، وعلى يد وليم غودوين بخاصة .

الفصل العشرون

الاشتراكية الألمانية : - طلائعها

كانت فرنسة ، حتى عام ١٨٤٨ الثوري ، هي من غير ريب مركز الاشتراكية والفكر الاشتراكي . والواقع أن جميع المفكرين الاشتراكيين الكبار الذين أطلعهم العالم ، قبل ماركس ، كانوا فرنسيين ، باستثناء روبرت أووين . فقد كان بابوف ، وسان سيمون ، وفوررييه ، وآنفانتين ، ولورو ، وكابيه ، وبلانكي ، ولويس بلان ، وبوشيه ، وبرودون كلهم فرنسيين . وكذلك كان لامنيه . وإزاء هذه الاسماء ، وباستثناء روبرت اووين ليس غير ، لا يستطيع الباحث أن يضع ، حتى السنوات الأخيرة من العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، الا الاقتصاديين المناهضين للرأسمالية في بريطانية العظمى — هول ، طومسون ، هودغسكين ، غراي ، و ج . ف . براي — والأوويني المسيحي جون مينتر مورغان — وفي المانية ، أو على الأصح من المانية ، لأنه نادراً ما أقام هو نفسُه هناك ، ويلهلم وايتلنغ **Wilhelm Weitling** . والحق ان هناك بضعة مفكرين ألمان آخرين ينبغي ان يُعْطَوا حقهم من التقييم — أعني ج . غ . فيختـه

J. G. Fichte ، الذي كان ضرباً من الداعية إلى تنظيم المجتمع على أسس شبه اشتراكية إن لم يكن اشتراكياً بأي معنى يربطه بالمفكرين الآخرين الذين يدرسهم هذا الكتاب ؛ وفيورباخ Feuerbach وتشكيلة متنوعة من « الهيغليين الشبان » بوصفهم روّاداً للماركسية كالأخوة بووير Bauer ، وموسى هيس Hess ، وآرنولد روج Ruge ، وكثير غيرهم . وكان ثمة أيضاً ، في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، زُمَرٌ من المنفيين الألمان في لندن ، وبروكسل ، وباريس ، الذين نعموا بالخلود في إحدى زوايا التاريخ لأنهم ، في المحل الأول ، كانوا رفاقاً (ثم انقلبوا في كثير من الاحيان بعد ذلك إلى أعداء) لماركس . وهناك طبعاً وجوه بارزة من مثل غودوين وبين Paine الذين كانوا ، برغم أنهم لم يكونوا هم أنفسهم اشتراكيين إلاّ في عُشْر ، روّاداً ذوي شأن للعقائد الاشتراكيّة . وهناك ، بالاضافة إلى هؤلاء جميعاً ، شخصيات أقلّ شأناً ، مثل توماس سبينس وغيره من دعاة الاصلاح الزراعي المبكرين ، ومثل بعض المغمورين كبيرسي رافينستون Piercy Ravenstone.

إن أياً من هذه الاستثناءات لا يُبطل الاستنتاج العام ، وهو ان باريس كانت ، حتى عام ١٨٤٨ ، الموطنَ الذي أطْلِقتْ فيه ضروب النظريات الاشتراكية والفوضوية والشيوعية في التنظيم الاجتماعي ونوقشت على نحو لا نهاية له وأُخْضِعتْ لتمحيص النظريين المنافسين ، لا في الجحور والزوايا فحسب ، أو من قِبَل جماعات محدودة من الرجال الغريبي الاطوار الخياليي النزعة و « النوتيين النزّاعين إلى الخصام » sea - lawyers فحسب ، ولكن على رؤوس الأشهاد *coram populo* ، في الصحف ذات النفوذ الأوسع ، وفي النوادي والجمعيات التي اجتذبت اليها أتباعاً كثيرين ، وفي الكراريس والاعلانات الملصقة على الجدران والاعلانات الموزعة باليد ، وفي المقاهي وفي الشوارع — بل في كل مكان في الواقع أيضاً . ولم يكن مردّ ذلك إلى مجرد أن فرنسة ، وبخاصة باريس ، كانت مسرح

الثورة الفرنسية الكبرى عـام ١٧٨٩ ، وإلى أنهـا كانت قد عرفت بعد ذلك انقلاباً عميقاً في مؤسساتها السياسية والاجتماعية على حد سواء . لقد كان لهذا أثره البعيد من غير ريب ؛ لأن أياً من الانظمة الجديدة لم يوطّد توطيداً فعالاً بحيث يحلّ محل « النظام القديم » *ancien régime* ولأن مستقبل البلاد كلّه ومستقبل مؤسساتها كان لا يزال موضوع جدل يوميّ . ولكن الذي كان له أثره في هذا ، أيضاً ، هو أن فرنسة القرن الثامن عشر كانت الموطن الرئيسي للتأمل الفلسفي سواء حول قوى الفكر التطبيقي النامية كما تتجلى في العلم أو حول الانسان كحيوان اجتماعي ، الانسان في علاقاته مع الأناس الآخرين ومع الطبيعة ، الانسان كموضوع طبيعي وكقوة مبدعة تؤثر في الطبيعة . كان مونتيسكيو ، ولا ميتري **La Mettrie** ، وفولتير ، وديديرو ، ودولباخ **d'Holbach** ، وهيلفيتيوس ، وتورغو **Turgot** ، وكوندورسيه ، أقول كان هؤلاء جميعاً قـد ساعدوا على فتح باب الجدل العظيم وعلى تمهيد السبيل لضروب الصراع بـين الجيرونديين واليعاقبة ومختلف الجماعات التي اختصمت بعد عام ١٧٨٩ حول مستقبل فرنسة ومستقبل الانسانية ، وبالتالي تمهيـد السبيل للضجة المستأنَفَة التي عقبَت أفول نابوليون . وفي المانية أيضـاً نشأ ، في القرن الثامن عشر ، جدل عنيف حول الانسان ومركزه في العالم الطبيعي — بين خلفاء لايبنيتز **Leibniz** ، وبين معاصري عمانوئيل كانت **Kant** وخلفـائه . ولكن مع فارق واحد . ففي فرنسة ، في ظل « النظام القديم » ، كان الجدل قد اتخذ وجهة اجتماعية وسياسية . أما في المانية فكان قد ظلّ على صعيد الفلسفة الرفيعة وكان قد عُنـي بعمليات الأدراك أكثر بكثير مما عُني بأسباب العمل والدوافع اليه .

وإنما كان ذلك ، في المقام الأول ، بسبب من ان فرنسة المدينيـة **urban** وَعَتْ ، ابتداء من عام ١٧٨٩ فما بعده ، أن في صميمها قوىً جبارة وجديدةً قادرةً على العمل الانفجاري . وطوال فترة

من الزمن ، وفي ظلّ نابوليون ، حُوّلت هذه القوى نحو المغامرة العسكرية، ولكن ما إن وضعت الحروب أوزارها حتى عادت تعلن عن نفسها وتطالب بحقوقها من جديد . وكان سان سيمون قد حاول أن ينظمها كلها في سلك واحد ، هو « الصناعة » *l'industrie* ، جامعاً قوى الرأسمالية والتقنية الهندسية النامية وقوى الطبقة العمالية النامية أيضاً ، في آن معاً . إن الفلاح لم يعد ، بعد ان فاز بالارض أو بجزء كبير منها ، عنصراً انفجارياً : كانت المدن ، وباريس بخاصة ، هي مراكز الحقبة الجديدة ، الفاعلة والناطقة على حد سواء . ولم تكن لألمانية ، إذا قورنت بفرنسة ، لا طبقة رأسمالية قوية ولا بروليتاريا في حال اهتياج وثوران . كانت الفلسفة الألمانية ، كما أشار ماركس وإينغلز في كتاب « الايديولوجية الألمانية » *The German Ideology* ، تُدندنُ في خواء **vacuum** اجتماعي واقتصادي وكانت قد شغلت نفسها بالفكرات أكثر مما شغلت نفسها بالحقائق المادية . وحتى حينما اتجهت ، عند فيخته وهيغل مثلاً ، نحو التفكير السياسي واجهت الموضوعَ من زاوية التأمل المثالي لا من زاوية رجل السياسة العمليّ أو المبتدع الاجتماعي الذي يضع نصب عينيه رَجُل الشارع وشواغله الاقتصادية والاجتماعية المباشرة . صحيح أن فيخته كافح لاثارة روح الأمة على العدوان الفرنسي ولكن نداءاته كانت موجهة إلى الأمة لا إلى الصناعيين *les industriels* ولا إلى الطبقة العمالية . وصحيح أن هيغل حاول ان يُبدع نظريةً كُلانيّة **totalitarian** جديدةً في موضوع « الدولة » ؛ ولكن العوامل الاقتصادية لم تلعب في نظريته أي دور هامّ ولم تؤدّ إلى نشوء أيما مذهب جديد على نحو مميّز . ففي فرنسة وحدها اجتمعت تطورات الفلسفة والعلاقات الاقتصادية والطبقية وتلاقت معاً بحيث ولّدت الجدلَ العظيم حول الاشتراكية ، ذلك الجدل الذي حمل العلماء إلى الشوارع المُمتَرَسَة * والمفكرين من العمال إلى

* اي التي نصبت فيها المتاريس .

غرف المطالعة ومكاتب الدرس ، والذي جعل من اللاهوتيين محطمين للاصنام مهاجمين للمعتقدات والمقدّسات ، ومن المهندسين مُخططين اجتماعيين ، والذي اوجد ذلك التفاعل الفاتن بين القوى والفكرات ، الذي لاحظه في قوّة وسجّله هايني Heine المُبْعَد عن وطنه ، ثم ألكسندر هيرتزين Herzen في ما بعد .

وفي فصل تال سندرس لماذا لم تتكشّف بريطانية العظمى — التي تقدمت فرنسةَ في مضمار الاقتصاد بمراحل — عن أيما خصب متقابل corresponding في النظريات الاشتراكية والشيوعية . فقد كانت لبريطانية ، أيضاً ، شكاواها الاجتماعية المريرة ، بل كانت لها جمعياتها السرية ، ومؤامراتها ، وانتفاضاتها . ولقد كان لها في روبرت أووين مخطِطٌ اشتراكي عظيم ، وكانت هي السباقة إلى انشاء النظريات الاقتصادية المناهضة للرأسمالية (من غير ان يكون ثمة مَنْ ينافسها في هذا الحقل غير سيسموندي) . ولكن لندن لم تكن مثلَ باريس بأية حال : فلم يكن في بريطانية أندادٌ للعمال الباريسيين لكي يجعلوا مركز الحياة القومية نفسه في اهتياج سرمدي . فلا العمال ولا المثقفون كانوا من القوة بحيث يزلزلون دعائم المجتمع البريطاني نفسها أو يطيحون بها ، على الأقل ، ولو إلى أجل . فمن ناحية ، كانت فرنسة مركزيةً ، في حين أن انكلترة لم تكن مركزية ، سواء في شؤونها السياسية أو في شؤونها الاقتصادية . كانت حكومةُ الارستوقراطيةِ الانكليزيةِ موزّعةً في البلاد : إن لندن كانت مقرّ الحكومة ولكنها لم تكن مصدر السلطان الحكومي قطّ . وإلى هذا فأن الصناعيّة industrialism الجديدة إنما نمت في الشمال وفي الاجزاء الوسطى من البلاد ، بعيداً عن لندن ؛ ومن هنا فأن المراكز الرئيسية لنفوذ الطبقة العمالية لم تكن في العاصمة حتى يكون لها اثرها المباشر على السياسيين المجتمعين في البرلمان وفي « هوايت هول » ، ولكنْ في مواطن نائية . أما في فرنسة ، فقد كانت باريس هي المركز الرئيسي

لنشاط الطبقة العمالية ، ولم يكن يدعمها في المقاطعات غير ليون ، وغير مرسيليا إلى حدّ محدود . في حين ان مانتشيستر ، وبرمنغهام ، ونيوكاسيل ، ونوتنغهام ، وليدز ونحو دزينة اخرى من المدن كانت ، في انكلترة ، هي مصدر القوة الدافعة ، بينا لم يكن للندن غير أهمية صغيرة نسبياً ، وكان من اليسير جداً أن يروّعها رجال الشرطة في معظم الاحوال ، من غير ان يحتاجوا ، إلا نادراً ، إلى أيما مَدَدٍ يأتيهم من القوة العسكرية . لقد كانَ للمركزية الفرنسية ولتمركُزِ البروليتاريا الفرنسية في باريس أثرهما العظيم في جعل فرنسة موطنَ « الثورة السرمدية » . إن أيما بلد آخر لم يكن في مثل هذا الوضع البتة . ففي فرنسة وحدها كانت الثورة قوةً حية على نحو موصول ، قوة لا يستطيع أحدٌ أن ينكرها أو ينساها .

إن الغرض من هذا الفصل درسُ نشوء الفكرات الاشتراكية في ألمانية وبين الألمان حتى النقطةِ التي خلق فيها ماركس تلك الاشتراكية الالمانية ، على نحو متميِّز ، التي ما لبثت ان بسطت سيطرتها الايديولوجية على معظم أجزاء القارة ، مطاردةً أشكالَ الاشتراكية السابقةَ كما تعصف الريح بقشّة هزيلة . وليس معنى ذلك أن الماركسية وُفّقت في ايما يوم من الايام إلى طرد المذاهب السابقة ؛ كل ما يعنيه انها اخرجتها ، في الاعم الاغلب ، من نطاق الحركة الاشتراكية لتلتمس لها ملاذاً في مكان آخر — في الحركة التعاونية ، في مختلف أشكال الفوضوية ، وحتى في ما يدعونه « الاشتراكية الراديكالية » **Radical Socialism** — والأفضل تسميتها « الراديكالية الاجتماعية » **Social Radicalism** — وفي ما يسمّى « الاشتراكية المسيحية » في أحضان الكنيسة الكاثوليكية . لقد عُمِّرت الاشتراكيات القديمة ، حتى بعد ان استعار ماركس علامة « الطوباوية » **Utopianism** ليلصقها عليها . ولكن الماركسية طردتها من مركز المناقشة والتنظيم كليهما . فعلى أيّ أساس اذن — على أية سوابق في عالمَيْ النظرية والتطبيق — أقامت الماركسية نفسُها قواعدها ؟

أما انها كانت مذهباً المانياً على نحوٍ متميز فهذا ما لا يستطيع أيما رجل يقرأ ماركس أن يرتاب فيه . والواقع ان الصلة التي تربط الماركسية بالهيغلية واضحة أكثر مما ينبغي ، لا في مُصطلحية **phraseology** ماركس فحسب ، ولكن في نسيج تفكيره ذاتِه . لقد وضع هو نفسُه التوكيد ، عندما وصف نشوء عقيدته وتطورها ، على آساسها الألمانية ، معترفاً في الوقت نفسه بفضل الفرنسيين عليه، باعتبار أنهم علّموه منطويات ميراثه الفلسفي الاجتماعية والاقتصادية .

ومع ذلك فأهم المفكرين في المرحلة قبل الماركسية ، ذلك المفكر الذي اعتُبِر مؤسساً للاشتراكية الالمانية ، كان أيضاً سابقاً لهيغل ، وقد قال بفلسفة مثالية تختلف عن فلسفة هيغل اختلافاً جذرياً . فقد بنى جوهان غوتليب فيخته **Johann Gottlieb Fichte** (١٧٦٢ – ١٨١٤) ، استشرافه الفلسفي على أساس من استشراف كانت **Kant** ، هذا الاستشراف الذي تُعتبر فلسفة هيغل خروجاً كاملاً عليه . وقد اعتُبِر فيخته ، في بعض الاحيان – من قِبل برتراند راسل مثلاً ، في كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » *History of Western Philosophy* – رائداً مع هيغل للنظرة الميتافيزيقية الكُلاّنية **Totalitarian** إلى الدولة . ولكنه لم يكن كذلك في الواقع . كان من أبعد الناس عن « عبادة الدولة » ، بل كان يدعو إلى نظرية تضع المجتمع فوق الدولة ؛ وإذا كان قد مجّد التنظيم الجماعي إلى مدىً بعينه فقد فهم ذلك على أساس من روح قومية متجسّدة في نظام المؤسسات والأعراف الاجتماعية برمّته لا في أيما سلطة حاكمة عليا . وحتى نزعتُه القومية ، برغم صفتها الحماسية ، لم تكن مانعة **exclusive** . لقد تطلّع إلى كل أمة ، وفقاً لروحها وتقليدها ، راجياً ان تُسْهم على طريقتها في تحقيق الروح الانسانية . والدعوة التي أطلقها في نداءاته الشهيرة إلى الأمة الالمانية *Addresses to the German Nation* (١٨٠٧ – ١٨٠٨) كانت دعوة إلى

استنفار الشعب الالماني وتوحيد قواه ضد تسلّطية نابوليون الاستعمارية لا إلى فرض السيادة السياسية الالمانية على الشعوب الاخرى .

إننا نُعنى هنا بفيخته وبفلسفته وبتفكيره السياسي من حيث صلة ذلك كله بدعوى الذين اعتبروه أبا الاشتراكية الالمانية ، ليس غير . وهذه الدعوى إنما تستند في الدرجة الأولى على اثنين من آثاره العديدة : « الدولة التجارية المغلقة » *Der Geschlossene Handelsstaat* (١٨٠٠) ومحاضراته التي القاها عام ١٨١٣ في « نظرية الدولة » *Staatslehre* ففي هذين الكتابين رفع فيخته قواعد نظريته الاخلاقية التي تضمع توكيداً كبيراً على نشاطيّة الفرد المبدعة المعبّرة عن نفسها من خلال السلوك التعاوني « البَيْشخصيّ » * **inter - personel** ، مطالباً بأن يُمنح كل امرئ الوسائل التي تمكّنه من التعبير عن شخصيته في عمل يقوم به بالاشتراك مع زملائه في مهنة ملائمة لميوله الطبيعية . ولقد ذهب فيخته إلى ان هذا يستتبع حق الحصول على وسائل الانتاج وهو ما سيصون حق العامل في نتاجه . إن طريقة المجتمع لتحقيق ذلك هي انشاء جهاز من الاتحادات المنتجة المتمتعة بالاستقلال الذاتي ، المنسّقة ما بين جهودها ، المتبادلة منتجاتها باتفاق متبادل . وهذه الاتحادات يجب ان تملك وسائل الانتاج ، ويجب ان تضطلع بعبء حياة المجتمع الاقتصادية بمعزل عن « الدولة » السياسية ، بوصفها أعضاء مستقلة استقلالاً ذاتياً في المجتمع ككلٍّ . وقد عدّل فيخته مذهبه في كتاباته المتأخرة ، بأن اسند إلى « الدولة » مهمة إخراج الاتحادات المقترحة إلى حيز الوجود ، وتعيين صلاحياتها ؛ ولكنه لم يذهب قط إلى القول بأن على الدولة أن تتولى مهمة الانتاج . والواقع ان مقترحاته كانت ، في شكلها المتأخر ، وثيقة النسب بكل من مفهوم لويس بلان لعلاقات « معامله القومية » بالحكومة ، ومفهوم مدرسة اوراج — هوبسون **Orage - Hobson**

* صيغة نحتناها من لفظتي « بين » و « شخصي » .

« لنظام الطوائف » Guilds القوميّ في القرن العشرين ؛ ذلك بأن هذه المدرسة الاخيرة اقترحت إقامة « نظام طوائف قومي » يسيطر على الصناعة شرط ان يعمل بأجازة من الدولة . والفارق الكبير كان ، طبعاً ، ان فيخته لم يفكّر قط بأنشاء اتحاداته على أساس الحركة النقابية أو أية حركة عمالية مناضلة ، أو في الواقع على أيّ شكل من أشكال التشارك العمّالي الغامر . كان يفكر ، لا بلغة صراع من اجل السلطة بين الطبقات المتنافسة ، أو ثورة على الاستغلال ، بل بمجرد تقرير حق الفرد الاجتماعي في كل ما يكفل له الفرصة التي تمكّنه من التعبير عن شخصيته في خدمة نافعة للمجتمع . وإذا أردنا اصطناع مصطلح عصري قلنا انه كان يقول بتأمين « الحد الادنى القومي » national minimum للجميع ، ولكنه لم يكن ديموقراطياً ، ولم يقترح أن تدار اتحاداته على أسس ديموقراطية .

لقد صيغت « اشتراكية » فيخته في وطنٍ (المانيا) كان على غير استعداد للالتفات اليها . والواقع ان نفوذه ، وكان عظيماً ، إنما قام على أساسٍ من نزعته القومية ومن تطويره للفاسفة الكانتية Kantian في عالمَيْ نظرية المعرفة ونظرية الاخلاق ، لا على مقترحاته الداعية إلى اصطناع شكل جديد من التنظيم الاقتصادي . والحق ان نفوذ فيخته اتجه نحو تطويرٍ شخصانيّ إلى حد بعيد لفلسفة كانت Kant الاخلاقية ، مبتعداً عما في التفكير الكانتيّ من عناصر استُمِدّت على نحو مباشر إلى أبعد الحدود من جان جاك روسو . لقد أكد فيخته ، في نطاق الاخلاق والتأمل — بقَدْر ما أكّد ماكس ستيرنر Max Stirner ، تقريباً ، بعده — على الاهمية الغامرة التي لعقلانية rationaliy الروح البشرية الفردية ، وكان حواريوه ، وهم أبعد ما يكونون عن الرغبة في إذابة هوياتهم الشخصية في « العقل الكليّ » ، في شُغل شاغلٍ بتوطيد تكيّفاتهم الأخلاقية الفردية مع دنيا العقل . لقد كانت « اشتراكية » فيخته ، في

أسسها الاخلاقية ، فردانية individualistic قبل كل شيء ؛ وبسبب من هذا كانت فكراته « الاشتراكية » أكثر تعرضاً للغرق في طوفان الهجوم الهيغلي الميتافيزيقي على الموقف الفرداني كله . فعند هيغل كانت الدولة فوق المجتمع ، في حين ان المجتمع كان ، عند فيخته ، فوق الدولة . ولقد اقترح هيغل ، أيضاً ، إقامة بنية من الاتحادات للاشراف على الصناعة وتوجيهها ؛ ولكن هيغل أراد لاتحاداته ان تكون مجرد جزء من بنية « المجتمع المدني » Civil Society ، وأن تقوم على صعيد من الحقيقة أدنى ، وتخضع لناموس الاذعان الكلي لأرادة الدولة العليا . ولم يكن للصياغة المتأخرة لفكرات فيخته أيما محتوى ميتافيزيقي كهذا : كان الغرض من اتحاداته ، منذ البدء حتى النهاية ، ان تشبع حاجات الافراد في علاقاتهم الاجتماعية لا أن تخدم أية وحدة عليا تسمو عليهم كقوى فردية متعاونة لها قيمتها الذاتية .

بيد ان فيخته كان مثالياً ، وإن لم يكن كلانياً Totalitarian . لقد آمن بالدولة كوحدة حقيقية ، لا تمتص في ذات نفسها الافراد الذين يؤلفونها ، ولكنها تشحذ همتهم بهدف أخلاقي يمكنهم من بلوغ مستوى أعلى من تحقيق الذات والعمل الشخصي الفذ . وبهذه الروح كان يلح على الحاجة إلى مجتمع منسق مخطط تخطيطاً حسناً ، ومدبر على صورة نظام يتمتع بالاكتفاء الذاتي ويخضع علاقاته مع المجتمعات الأخرى لمقتضيات وحدته ذات السيادة المطلقة . وليست تبدو في كتاباته ، على نحو واضح ، فكرة حماية قومية للتجارة nationalistic Protectionism مقصود بها إلى تحقيق هذا الاكتفاء الذاتي فحسب ، ولكن يبدو أيضاً ضرب من « الجماعية » Collectivism بوصفها الوسيلة إلى تحقيق ذلك على نحو نظامي . وهذا ما يجعله أبا ذلك الضرب من السياسة القومية التي تعمل على تحقيق « الاشتراكية في بلد واحد » Socialism in one country ، وإن لم يكن أبا « الاشتراكية القومية » National Socialism بمعناها النازي . لقد كان قومياً ومخططاً متحمساً في

وقت معاً ، وكان بالاضافة إلى ذلك مؤمناً بـ « البطل » القومي كصانع للتاريخ — وهو ذلك الجانب من فلسفته الذي أثّر أعمق التأثير في كارلايل **Carlyle** .

وخلال الفترة التي عقبت هزيمة نابوليون النهائية لم تعرف المانية أيما تطور في الفكرات الاشتراكية ، بل لم تعرف أي تطور في التنظيم الثوري شبيه بذلك الذي عرفته فرنسة . لقد شهدت الدول الألمانية المختلفة ، كما أعيد إنشاؤها بعد عام ١٨١٥ ، حركات تحررية ؛ ولكنها كانت مجردة عن أية صبغة اشتراكية ، ولم تلعب الطبقات العمالية فيها غير دور ثانوي . والواقع أن الفكرات « الاجتماعية » عبرت عن نفسها أكثر ما عبرت ، كما في آثار فرانز فون بادر **Franz von Baader** ، بالتداعي مع مبادئ سياسية ممعنة في المحافظة بل ممعنة في الرجعية . إن « بادر » مثلاً ، في دعوته إلى الاعتراف بضرورة تأمين مستوى من المعيشة مُحتَمل **tolerable** « للبروليتارين » (واللفظة لبادر نفسه) اعتبر مثل هذا الصنيع ضماناً عصرياً مماثلاً لمسؤولية الاقطاعي الأبوية التي كان من المفروض ان تقتضيه السهر على رفاهية تابعيه ، ودعا إلى الاحتفاظ بالطبقات الاجتماعية *Stânde* ونظام الطوائف **guilds** بوصفه الوسيلة إلى صدّ تيار الفكرات التحررية الديموقراطية . إن « بادر » وغيره من الرجعيين السياسيين الذين عرفوا في الوقت نفسه شيئاً من الوعي الاجتماعي ظلوا يفكرون بلغة مجتمعٍ قوامُه الزراعة والانتاج الحِرَفي على نطاق ضيق . والواقع أنه لم تكن ثمة في المانية ايما حركة عمالية أبعد من تلك التي تمثّلت في الجمعيات القديمة الخاصة بالحِرَفيين اليدويين البارعين ، وهذه الجمعيات ربطت نفسَها ، حيثما كان لها مظهرٌ من المظاهر السياسية ، بالحركات التحررية المطالبة بالاصلاح الدستوري . ففي سنة ١٨٣٠ فحسب ، كان للثورة الفرنسية التي أقامت النظام المَلكي البورجوازي بعضُ الترجيعات التي منحت الفكرات الاشتراكية الفرنسية شعبيةً

محدودة . لقد وجّه السان سيمونيون المرسَلين للتبشير بانجيلهم في المانية ، ولكنهم لم يوفقوا إلى أكثر من نجاح ضئيل . والواقع ان ذلك النزر اليسير الذي قُدّر للالمان ان يعرفوه من التفكير الجديد إنما نشأ في المقام الأول من المشادّات الناشبة في أوساط الفلاسفة وأهل الادب ؛ وحتى هؤلاء لم يتمتعوا ، في ظل الرقـابة على الفكر ، بغير قدْر ضئيل جداً من حرية المناقشة . بيد أن هذه المناظرات التجريدية انطوت ، في الواقع ، على بذور الثورة العقلية ؛ وضمن نطـاق المدرسة الفكرية الهيغلية السائدة ، بخاصة ، بدأت التعليلات اليسارية في النشوء ، ثم أمست أشدّ بأساً في العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تبلغ أوج تطورها إلاّ في أوائل العقد الخامس من ذلك القرن ، عندما أمسى نفوذ فيورباخ واسع الانتشار .

ولفقدان فكراتٍ المانيةٍ جديدةٍ حول النظامين الاقتصادي والاجتماعي شرعت الفكرات الفرنسية تتسرّب ، بعد عام ١٨٣٠ ، إلى تلك الديار ، وأخذت تجد لهـا أتباعاً بين العمال الألمان ؛ الذين لم يكونوا ، في بادىء الأمر ، على احتكاك كبير بالفلاسفة « اليساريين » . وكان أهمّ رُسل هذه الاشتراكية الالمانية المستوحاة من الفكرات الفرنسية ويلهلم وايتلينغ Weitling (١٨٠٨ — ١٨٧١) ، الذي كان ابناً غير شرعي لضابط فرنسي وخادمة المانية . وأمسى وايتلينغ خـياطـاً — وكانت نوادي الخياطين أكثر تأثراً بالفكرات الراديكالية من مثيلاتها جميعاً — واكتسب نفوذاً ضخماً . ثم إنه راح يطوّف ، تبعاً للعرف السائد في تلك الصناعة ، في أرجاء المانية ، مجتذباً الانصار والأتباع ، ولكنه سرعان ما غادر بروسية فراراً من الخدمة العسكرية . واذ استقر في فرنسة حوالى عـام ١٨٣٦ فقد خضع لسلطان الجماعات المتحلّقة حول « بلانكي » و « كابيه » وتعاون مع المنفيين الألمان في باريس الذين كان يقودهم فيليكس شوستر Schuster والذين وضع لهم بيانه « الانسان كما هـو وكـما ينبغـي أن

يكون » *Man as he is and as he ought to be* (١٨٣٨) . وإذ تورّط في انتفاضة بلانكي عام ١٨٣٩ ، فقد فرّ إلى سويسرة ، وهناك نشر أهم كتبه : « ضمانات التناغم والحرية » *Guarantees of Harmony and Freedom* (١٨٤٢) . ولقد سجن في سويسرة عام ١٨٤٣ ، وأُسْلِمَ إلى الحكومة البروسية التي أجازت له ، لكي تتخلص منه ، أن يهاجر إلى الولايات المتحدة . وفي طريقه إلى هناك لبث فترةً من الزمن في لندن ، حيث انشأ صلاتٍ مع المنفيين الاشتراكيين الألمان المنظمين الذين كان على رأسهم مول **Moll** ، وشابّر **Schapper** وإيكاريوس **Eccarius** ، واكتسب نفوذاً كبيراً . كذلك أنفق فترة من الزمن في بروكسل ، حيث دارت بينه وبين ماركس مناقشات حامية . وفي عام ١٨٤٦ شخص إلى أميركة ، ولكنه رجع منها عام ١٨٤٨ ، ليعود اليها من جديد بعد اخفاق الثورة الالمانية . ولقد قضى بقية عمره مواصلاً بثّ دعوته في أوساط العمال في الولايات المتحدة .

وأطرى ماركس ، وايتلينغ ، اطراءً عظيماً بادئ الامر بوصفه أول صوت ذي سلطة من أصوات البروليتاريا الألمانية ، ولكنه ما ابث أن اختصم معه أثناءَ الصراع بين الايديولوجيات المتنافسة التي مزّقت جمعيات المنفيين الاشتراكيين الألمان تمزيقاً ، خلال العقد الخامس من القرن التاسع عشر . لقد كان وايتلينغ ، في اعتقاد ماركس ، « طوباوياً » في جوهره . كان قد اقتبس من بابوف ، وبلانكي ،وكابيه مذهبَ المساواة الاجتماعية المطلقة ، ولقد سعى في كتاباته إلى رَبْط هذة الفكرة بالنصرانية البدائية . كان شيوعياً طوباوياً كاملاً ، على طريقة كابيه *à la Cabet* ، ومؤمناً بمفهوم بلانكي للانقلاب *coup d'état* كوسيلة لبلوغ مجتمع أحلامه . والواقع ان ماركس اعتبر هذا الموقف غير ملائم البتة لأحوال المانيا المعاصرة : لقد كان ضد الفتن المحتوم اخفاقُها ، ولقد حبّذ دعم

العناصر الالمانية التحررية كمرحلة لا بدّ منها في تطور الحركة العمالية الالمانية . وهكذا راح يقاوم نفوذ وايتلينغ ويعمل على هدمه ؛ ولكن ماركس وإينغلز لم يوفقا إلى توطيد سيادتهما على جمعيات المنفيّين الألمان في لندن وباريس وبروكسل إلاّ بعد ارتحال وايتلينغ إلى أميركة .

أضاف وايتلينغ إلى شيوعيته ، برغم تأثره العميق بالطوباويين الفرنسيين ، ارتياباً ملحوظاً بجماعة « المثقفين » أو « المستنيرين » . وقال عن الفرق الاشتراكية المتنافسة « إن احداها سوف تفترس الأخرى في نهاية المطاف ». ولقد كان يعي وعياً قوياً وضعه الاجتماعي كعامل — ولعل أصله غير البروليتاري من ناحية أبيه زاد وعيه هذا قوةً على قوة ؛ ولقد أصرّ دائماً على ان تحرير العمال يجب أن يتم على أيدي العمال أنفسهم . والحق أن شيوعيته كانت مذهباً بسيطاً جداً من مذاهب الاخاء الانساني ، مذهباً مُبَرّءاً إلى ابعد الحدود من الغموض الفكري ؛ وكان ضيّق الذرع بالفلاسفة الهيغليين الذين كانوا منهمكين في انشاء الاشتراكية الالمانية كنظرية غير متصلة البتة بالممارسة السياسية . لقد أراد عملاً يقوم به العمال — عملاً ينسجم وروحَ نصرانية « العهد الجديد » ، ولقد وجد نفسه غريباً في أوساط الهيغليين الشبان ، فأورثه ذلك ارتياباً فيهم بوصفهم « سواطير منطق » **logic - choppers** تدمّر نفسها بنفسها ، محرومةً من أي عطف حقيقي على الجماهير .

وكان وايتلينغ ، بالاضافة إلى شيوعيته الطوباوية ، شديد النزعة الدولية عنيفاً في مناهضته للروح العسكرية . لقد اكد إخاء الناس جميعاً توكيداً كبيراً ، كما اكد ان الحركة العمالية هي بالضرورة ذات صفة عالمية . كان ، كداعية ، سريع الاهتياج ، وفي كثير من الاحيان مشوّش الذهن . ولكن اخلاصه وعمق إحساسه كانا فوق الشك ، ولقد كان محبوباً متمتعاً باحترام واسع ، برغم انه كان يحب أن يمثل دور « الرجل العظيم » .

وفي الولايات المتحدة اسس « عصبة التحرير » **Emancipation League** وصحيفة باللغة الالمانية دعاها « جمهورية العمال » *The Workers' Republic* (١٨٥٠ — ١٨٥٥) ؛ ووقف نفسه اكثر ما وقفها للدعوة إلى انشاء « بنوك العمل » . وتلاشى نفوذه في أوروبة ، بعد عام ١٨٤٦ ، وكاد اسمه ان يُنْسَى دهراً طويلاً .

إن تنظيم العمال الاشتراكيين الالمان خارج المانية بدأ في باريس حوالى عام ١٨٣٢ . فقد كان كثير من الصُنّاع الالمان البارعين يعملون وراء الحدود ، في باريس وبروكسل ولندن وغيرها من المراكز الاخرى ، وفي جملتهم عدد من الذين كانوا قد فروا بعد اضطرابات عام ١٨٣٠ . ويبدو ان أقدم جماعة منهم تحلّقت حول صانع الاحذية ، افرام **Efrahem** ، الذي نشر حوالى عام ١٨٣٣ كراساً رائعاً دعا فيه إلى انشاء اتحاد ينتظم الجمعيات المهنية كلها . وما لبثت هذه الجماعة ان انضمت إلى عصبة المُبْعَدين **League of the Banished** التي انشئت عام١٨٣٤بزعامة المحامي تيودور شوستر ، الذي تأثر بالسان سيمونيين وبسيسموندي تأثراً بعيداً . وقد اشتملت هذه العصبة ، بالاضافة إلى كثير من الأجنحة الاشتراكية المختلفة ، على جناح معتدل غير اشتراكي . وفي عام ١٨٣٦ انفصل الاشتراكيون عنها ، بزعامة شوستر أيضاً ، وألفوا هيئة جديدة هي عصبة العادلين **League of the Just** ، التي اتصلت اتصالاً وثيقاً بجمعية بلانكي المعروفة بـ « جمعية الفصول » **Société des Saisons** . وهذه الهيئة هي التي ما لبثت أن خضعت لنفوذ وايتلينغ ، ولكنها اشتملت هي الاخرى على جماعتين متنافستين ، إحداهما شيوعية في المقام الأول ، بمعنى أنها هدفت إلى انشاء جمهورية عادلة من طريق الانتفاضة الثورية ، في حين ان الاخرى حبذت في المقام الاول شن حملة من أجل إقرار حق الاقتراع الشامل . ولهذه العصبة بالذات وضع وايتلينغ ، في عام ١٨٣٨ ، كتيّبه « الانسان كما هو وكما ينبغي ان يكون » .

وحُلّت « عصبة العادلين » اثر إخفاق الانقلاب الذي حاول بلانكي القيام به عام ١٨٣٩ . ولقد كتب عنها اينغلز بعد سنوات عديدة فقال إنها احتفظت بوجودها السري حتى انشاء العصبة الشيوعية Communist League عام ١٨٤٧ . فاذا صح ذلك فلا ريب ان أعمالها كانت من السرّية بحيث لم يُحفَظ لنا أيما سجلّ عنها . وأرجحُ في ميـزان الاحتمال بكثير أن تكون الصلات قد استمرت بين الاعضاء الذين كانوا قد تشتتوا في مختلف المراكز في عام ١٨٣٩ وعام ١٨٤٠ ؛ من غير ان يجمع ما بينهم أيّ تنظيم رسمي . وقصد السواد الاعظم من أعضاء العصبة إلى لندن ، حيث وحدوا جهودهم مع عناصر المانيةٍ أخرى كانت تعمل هناك . وإنما وجد كارل شابّر Schapper وجوزيف مول Moll وهنرايش بووير Bauer حليفَهم الأعظم شأناً ، لدن استقرارهـم في لندن ، في شخص الخياط جورج ايكاريوس Eccarius الذي كان قـد شرع يبني لنفسه مكانةً مرموقة في الحركة النقابية البريطانية ، والذي قُدّر له ان يصبح في ما بعد حليفاً حميماً لماركس وسكرتيراً للدولية الأولى First International ، ليتحرر في ما بعد من سلطان ماركس ويقف نشاطه كله للشؤون النقابية . وفي عام ١٨٤٢ اتصل اينغلز ، عند وصوله إلى انكلترة ، بهذه الجماعة التي كانت قـد انشأت في لندن « جمعية العمال الألمان الثقافية » German Workers' Educational Society التي كُرّست لغرس الفكرات الاشتراكية في النفوس .

وكانت جماعة أخرى قد رسّخت أقدامها في بروكسل ، وكان عدد غير يسير من الاشتراكيين الألمان قـد لبث في باريس ، أو وفد إلى هناك بعد عام ١٨٣٩ . وفي سنوات العقد الخامس من القرن التاسع عشر انتهت جماعة باريس إلى الخضوع ، في الدرجة الأولى ، لنفوذ كارل غرون Grün ، الذي كان على صلة وثيقة ببرودون ، والذي ترجم بعض مؤلفات [هذا المفكر الفرنسي] إلى الألمانية . ولكن ماركس ، المُبْعَد

من المانية ، كان يقيم في باريس أيضاً ما بين عام ١٨٤٣ وعام ١٨٤٥ ؛ وسرعان ما نشأت بينه وبين غرون عداوة شديدة . وحاول ماركس ، الذي كان آنذاك على علاقة ودية مع برودون ، أن يحمله على مخاصمة غرون ، ولكنه صُدّ صداً جافياً ، وسرعان ما نشب بينه وبين برودون أيضاً نزاعٌ مرير . وفي عام ١٨٤٥ أخرِج ماركس من فرنسة فانتقل إلى بروكسل حيث مكث حتى عام ١٨٤٨ ، باستثناء فترة بعينها قضاها مع اينغلز ، في انكلترة ، عام ١٨٤٥ . وفي بروكسل راح ماركس يعمل للسيطرة على جماعة المنفيين الألمان ، منشئاً جمعية ثقافية للعمال على غرار الهيئة اللندنية .

وكان ماركس وإينغلز قد عملا متعاونين تعاوناً وثيقاً منذ عام ١٨٤٤ وهو العام الذي التقيا فيه في باريس . وكان إينغلز قد دفع إلى النشر في « الحولية الالمانية الفرنسية » ، التي كان ماركس يحررها ، مقالةً تنتقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي التقليدي — مقالةً يمكن القول إنها فتنت إلى حد بعيد علماء الاقتصاد البريطانيين المناهضين للريكاردية ، وانها سبقت في الوقت نفسه إلى تقرير الفكرات التي وسّعها ماركس في محاضرته المنشورة بعدُ في كرّاس حول « رأس المال والعمل بالأجر » *Wage - Labour and Capital* ثم في كتابيه « نقد الاقتصاد السياسي » *Critique of Political Economy* و « رأس المال » *Capital* . وليس من ريب في ان ماركس مدينٌ لأينغلز بمعرفته الأولى للنظريات الاقتصادية الاشتراكية التي كانت سائدة آنذاك في بريطانية العظمى ؛ ولقد كان إينغلز أيضاً هو الذي علّمه ان تأملاته الفلسفية ، التي كانت لا تزال مفصولة ، في تلك المرحلة ، عن الشؤون العملية فصلاً بعيداً ، محتاجةٌ إلى ان تُكمّلَ بمعرفة حسنة للتطورات الاقتصادية وللحركات العمالية في بريطانية العظمى — وكانت آنذاك أكثر البلدان الرأسمالية تقدّماً . وكان اينغلز يضع في تلك الآونة كتابه « حالة الطبقات العمالية في انكلترة عام ١٨٤٤ » .

Condition of the Working Classes in England in 1844
الذي صدر ، باللغة الالمانية ، عام ١٨٤٥ . وإنما قام ماركس بزيارة انكلترة لكي يُكمل ما كان في استطاعة اينغلز ان يُخبره به برؤية الاحوال في انكلترة بعينَيْ رأسه .

ومنذ البدء ، كان اينغلز — برغم انه قدّم ، في اعتقادي ، لهذه المشاركة في مراحلها الأولى بقَدْر ما قدّمه ماركس تماماً — راغباً في قبول زعامة ماركس . لقد كان اينغلز هو الذي حطم عزلة ماركس عن الجانب العملي من الحركة العمالية والاشتراكية ، وكان هو المسؤول الأول عن جرّ ماركس إلى النضال من أجل خلق منظمة جديدة ، خاضعة لزعامة المانية ولكنها ذات أهداف دولية ، لتحل محل « عصبة العادلين » الراحلة وتسمُوَ عليها . وقد استهل الرجلان تعاونهما بسلسلة من الحملات النقدية على جماعات الاشتراكيين الفلسفيين الألمان الرئيسية ، وعلى ايديولوجيات العصر الالمانية « اليسارية » السائدة . وكان كتاب « العائلة المقدسة » *The Holy Family* ، الموجّه ضد « الهيغليين الشبان » وبرونو **Bruno** وادغار بووير ، ومجلّدا « الايديولوجية الألمانية » *German Ideology* اللذان ظلاّ محرومين من النشر فترة طويلة ، هي الآثار التذكارية التي أقيمت خلال عملية التوضيح الفكري هذه التي خرجا منها ، معزَّزَيْن بمعرفة اينغلز لاوضاع الصناعة في المعامل الآلية وللاحوال في انكلترة ، على أتمّ الاستعداد لقيادة حركة بروليتارية جديدة ، وعلى أقوى الثقة من أنهما ، ومن انهما وحدهما دون غيرهما من المفكرين ، عرفا كيف يعطيانها الشكل والتوجيه .

ومُهّدت السبيل أمامهما بذهاب وايتلينغ ، الذي اراحهما من أشد خصومهما بأساً ، برغم ان غرون ظل في باريس ليعارضهما . وكانت جماعة لندن قد دعت اينغلز ، في مرحلة سابقة ، إلى الانتساب اليها ، ولكنه رفض . حتى إذا كانت سنة ١٨٤٧ وفَدَ « مول » من لندن إلى بروكسل

طالباً تعاون ماركس للمّ شعث الجمعيات الالمانية المتناثرة في مختلف المراكز وتوحيدها في حركة « شيوعية » مفردة . فما كان من ماركس وانغلز ، وقد استروحا ريح ثورة مقبلة في أوروبة ، إلا ان وافقا . وفي صيف عام ١٨٤٧ شهد اينغلز في لندن اجتماعاً قُرِّر فيه المباشرة في انشاء «عصبة شيوعية» ، تغلب عليها الصبغة الالمانية في بادئ الأمر ولكنها تهدف إلى خلق حركة دولية . وقد قُرِّر أيضاً إعداد ونشرُ « بيان » **Manifesto** يعلن مبادئ المنظمة الجديدة وأهدافها . وبعد بضعة اشهر قصد ماركس نفسُه إلى لندن ، حيث ألقى خطاباً في مظاهرة نظّمها « الديموقراطيون الاخوانيون » تأييداً لبولندة ، وأسهم في مؤتمر إعداديّ آخر للجماعات الاشتراكية عُهِد اليه فيه بمهمة صياغة « البيان الشيوعي » *Communist Manifesto* المقترح ، بعد ان نوقشت نقاطه الرئيسية وبعد أن رسمت خطوطه الكبرى ليسترشد بها في وضعه . وكانت لديه مسوّدات أولية وضعها اينغلز وآخرون ليشتغل عليها . حتى إذا انقلب إلى بروكسل انجز العمل في كانون الثاني (يناير) عام ١٨٤٨ ليصار إلى نشره في الوقت المناسب بينا كانت الثورة الفعلية تندلع نيرانها في جزء من أوروبة كبير .

إن تحليل هذه الوثيقة الشهيرة يجب ان يُرجأ إلى فصل قادم . وقبل الانتقال اليها يتعين علينا أن نقول كلمة اضافية عن سابقاتها الايديولوجية، وعن السبيل الذي اجتازه ماركس منتقلاً من مُنْطَلَقِهِ الهيغلي إلى « الهيغلية المعكوسة » التي طبعتِ المفهوم الماديّ للتاريخ .

إن الايديولوجيين الاشتراكيين الألمان في الفترة التي سبقت بلوغ ماركس مرتبة السيادة عليهم قَصَّروا تأملاتهم ، كما رأينا من قبل ، على عالمَيْ الفلسفة واللاهوت ،أما الذين غامروا منهم فاقتحموا الميدان الاقتصادي والاجتماعي فكانوا عالةً ، في الاعم الاغلب ، على الفكرات الفرنسية التي تلقّفوها من غير مصادرها الأصلية . لقد كان ثمة انفصال ، قد

لا يكون تاماً ولكنه كبير ، بين تأملات مدرستيْ « الهيغليين الشبان » و « الفيورباخيين » وبين العمال الألمان الذين تأثروا بـ « وايتلينغ » أو الذين أصبحوا ، بعد ان عملوا في المنفى ، مريدين لبلانكي أو كابيه أو لويس بلان أو لزعيم آخر غيرهم من الزعماء الفرنسيين الاشتراكيين . وإذ لم يجد العمال الألمان المنفيون أيّ أمل في إحداث تغيّر سلميّ في وطنهم فقد كان طبيعياً أن ينزعوا إلى « الثورية » **revolutionism** التي تآلفت في سهولة ويسر مع المطامح الطوباوية إلى نظام اجتماعي جديد بالكليّة . أما ماركس فكان مقتنعاً بأن أمثال هذه التأملات كانت باطلة وبأن الأمل في قيام أقلية صغيرة عنيدة بانقلاب *coup d'état* ظافرٍ قد تلاشى بعد اخفاق عام ١٨٣٩ . وهكذا تعيّن عليه وعلى اينغلز ان يقاوما ، في آنٍ معاً ، طوباوية الجماعات التي رغبا في السيطرة عليها ، ونزعة هذه الجماعات إلى التفكير بلغة الثورة البروليتارية . لقد كان ماركس وإينغلز ، طبعاً ، ثوريَّيْن أيضاً : لقد اعترضا لا على « الثورية » ولكنْ على الفكرة القائلة بأن قطاع العمال الواعي طبقياً كان من القوة بحيث يستطيع القيام بها وحده . لقد كانا على مثل اليقين من ان الثورة ، في المانية على الاقل ، يجب أن تبدأ في المحل الاول كثورة بورجوازية على الاوتوقراطية . ولقد عبّرا عن املهما في ان تتم للعمال ، حين تَحْدُثُ ذلك ، قوةٌ كافية تمكّنهم ، في آن معاً ، من الاحتفاظ باستقلالهم فيما هم يساعدون البورجوازية على تقويض النظام القديم ، ومن الارتداد في سرعة ، عقب النصر ، على حلفائهم وتحويل الثورة البورجوازية إلى ثورة ثانية بزعامة العناصر الواعية من البروليتاريا وزعامة مؤيدي هذه العناصر بين الطبقات المثقفة .

وهكذا تعيّن عليهما ، لكي يخلقا الحركة التي رغبا فيها ، أن « يفْطِمَا » جمعيات العمال الألمان عن ولائها لمختلف ضروب الطوباوية **utopianism** وان يكبحا ، أيضاً ، نزعتها إلى التفكير بلغة

« الثورات » البروليتارية المحضة . لقد كان عليهما أن يحاربا البلانكية (كان بلانكي نفسه وراء قضبان السجن) وان يحاربا كذلك الشيوعية الايكارية وسائر المعتقدات الطـائفية **sectarian** التي قامت بها المدارس الفكرية المختلفة . ولكنه كان خليقاً بهما ، لو خاضا معركتهما هذه على نحو مكشوف في هاتين الجبهتين كلتيهما ، أن يَعْدما كل أمل لهما في اكتساب التأييد الذي رغبا فيه . إنهما ما كانا يستطيعان ان يهاجما مختلف صنوف الطوباوية إلا إذا وُفّقا إلى الظهور بمظهر ثوريّ عنيف إلى حدّ لا يورثهما عداوة البلانكيين . والواقع ان جزءاً من القسوة والعنف اللذين تكشّف عنهما « البيان الشيوعي » كان من غير ريب ثمرة هذه الضرورة . لقد كانت « العصبة الشيوعية » محتاجة ، عـام ١٨٤٧ ، إلى نداء واضح للثورة ؛ وفي ظل الاحوال السائدة ، ومعظم اقطار أوروبة تغلي بالثورة الفعلية ، كان ماركس وإينغلز مستعدين لأن يقدّما اليها ذلك النداء — لا لأن يؤكداه — في « البيان الشيوعي » ، إلى ذلك المدى الذي كانت تقتضيه حتمية وضع الثورة عملياً تحت قيادة بورجوازية — في المـانيـة بصورة خاصة .

الفصل الحادي والعشرون

برونو بوير ؛ هيس ؛ غرون : - الاشتراكيون الحقيقيون

في استطاعتنا الآن ان نرجع القهقرى إلى التطورات التي طرأت ، خلال العقد الخامس من القرن التاسع عشر بخاصة ، على الحركة الفكرية اليسارية الالمانية التي انشق عنها ماركس وإنغلز . وإنما نشأت هذه الحركة في المحل الاول ، كما رأينا من قبل ، عن النزعات اليسارية ، على الصعيد الفلسفي ، التي فرّقت الجيل الجديد المُنَشّأ في جو « عبادة الدولة » الهيغلية إلى شيع وطوائف . كان هيغل قد أمسى ، بعد ان قضى على نفوذ « كانت » **Kant** وفيخته ، فيلسوفَ بروسية الرسمي وفيلسوف الحركة التي قادتها بروسية من أجل تحقيق الوحدة الألمانية . فبينا كان « كانت » وفيخته قد انطلقا من الفرد وقوته العقلية التي اعتبراها مصدر التقدم الانساني وضمانته أصرّ هيغل على ان الفرد ليس في ذات نفسه شيئاً مذكوراً وعلى ان العقلانية **rationality** يجب أن تُلتمس ، لا في عملياته العقلية الذاتية **subjective** ولكنْ في « كليّة » **totality** « الدولة » الموضوعية **objective** . إن الدولة ، في الصورة المثالية التي رسمها

لها هيغل ، لتسمو على ثنائية الذات والموضوع وتمثّل اسمى درجات الحقيقة والعقلانية التي يستطيع الفرد أن يطمح اليها . وهكذا أصبح الفرد مجرد جزء من كلّ في هذه الوحدة الكبرى ؛ لقد هُزِيءَ من أحكامه « الذاتية » في الخير والشر : ذلك ان مهمته لم تكن اطلاق الأحكام بل البحث عن مركزه في خدمة الكلّ الكبير . بيد أن هذا الكلّ لم يكن هو الانسانية قاطبةً . إن حدوده ، بالنسبة إلى الفرد ، لا يمكن ان تعدو تخومَ الدولة التي ينتسب اليها ، وفي كل حقبة من حقب التاريخ كانت في العالم ككلٍّ دُولٌ — أو على الاقل دولةٌ — ذات رسالة تقتضيها تمدينَ سائر الدول والسيطرة عليها . وإلى جانب هذه النظرة جرى الديالكتيك — مفهوم التقدم بلغة التعارض المتواصل ، حيث تمثل كلٌّ حالة أو مؤسسة من حالات المجتمع ومؤسساته أطروحة **thesis** غيرَ كاملةٍ بسبب من أنها تقصّر عن الوفاء بمطالب العقل المطلق ،وهكذا تستلزم وجود « نقيضة » **antithesis** تمثّل مظهراً آخر من مظاهر العقلانية . ومن التعارض بين الاطروحة والنقيضة ينشأ شيء مختلفٌ عن الاثنتين ، ولكنه يستوعب كل ما هو ذو قيمة باقية **durable** فيهما — تركيبٌ **synthesis** لا يلبث هو نفسه ان يصبح أطروحة تتصدى لمقاومتها « نقيضة » جديدة ، مما يؤدي إلى نشوء « تركيب » آخر — وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا الفتَتَش أو البُدّ **mumbo - jumbo** الديالكتيكي أتاح فرصاً رائعة للبراعة ، وكان اقوى من ان ينجو من التأثر به الفلاسفة الشبان الذين أطلعتهم فترة ما بعد عام ١٨١٥ ، وفيهم ماركس نفسه . بيد أنه أفسح المجال لأكثر من تفسير واحد .

وكان تفسير هيغل الخاص معادياً كل المعاداة للديموقراطية . إن احتقاره للفرد وللأحكام الشخصية قد جعله ضيق الذرع ، على نحو واضح ، بحق الاقتراع ، وبالندوات النيابية الشعبية ، أو أيّ ضرب من

الحكم الذاتي قائم على الرأي . وإن مذهبه قد اخرج من الاعتبار فكرة حقوق الانسان برمّتها — ذلك بأن الناس ، كأفراد ، لا قيمة لهم البتة : إن مهمتهم هي ان يمتثلوا لمطالب ضربٍ من العقلانية أسمى . وليس من ريب في أن وضع القواعد لهذه العقلانية شيء لا يستطيع ان ينهض به غير الناس ؛ وهكذا كان لا بدّ ان يكون ثمة رجل من نوع خاص ، رجل دولةٍ من الطراز الأعلى اذاب شخصه في الدولة إلى حد جعل منه الناطق بلسانها وحاكمها الطبيعي . وهؤلاء الرجال ليس ينبغي ان يُختاروا اختياراً : ان عليهم ان يختاروا أنفسهم بجَعْلِ أنفسهم سادةً لتلك الدول التي هي أدوات التاريخ المختارة (اختارها الله ، أو اختارتها « الفكرة المطلقة » ، التي كانت إلـه هيغل) . والدولة البروسية هي ، بوجه خاص ، واحدة من تلك الدول .

لقد انسجم ذلك كله مع مجرى واحد من مجاري القومية الألمانية ، ولكنه لم ينسجم بالقدر نفسه مع مجرى آخر كان اقلّ تحبيذاً للدعاوى البروسية . ولقد كان من الممكن انشاء هيغلية مختلفة تصبح فيها الدولة ، إذا جاز التعبير ، هي « الاطروحة » **thesis** ، والثورة التحررية ضدّها هي « النقيضة » **antithesis** ، مع « تركيب » **synthesis** مرتقَبٍ يتمثل في انشاء نظام تحرري مبنيّ على الحكم الدستوري . ولقد فعل هذا بعض الهيغليين « اليساريين » ، في حين تقدّم آخرون على أساس من تحدّ مختلف . لقد كان التاريخ الانساني ، عند هيغل ، هو تقدُّمَ « الفكرة » **Idea** : إن عالَمَ المادة والحقيقة لا أهمية له إلا بوصفه المادة التي تمّ فيها تطور العقلانية . وليست المادة ، إذا كان للمادة ظلّ من حقيقة ، إلا مجرد انبثاق من الروح . ولكن ما الذي يَلزَم ، منطقياً ، إذا ما عُكِس هذا المفهوم ، وإذا ما اعطيت المادة المقامَ الأول في عالم الحقيقة ، واعتُبِرت « الفكرات » **ideas** (بدون حرف **I** الكبير) مجرد ظواهر ثانوية للجوهر الماديّ ؟ الا يمكن اعتبار العقل نفسه

عندئذ جوهراً مادياً ؟

ولم يكن في هذا في ذات نفسه أيما شيء جديد طبعاً ؛ كان مجرّد بعث لفلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر المادية — فلسفات هوبز **Hobbes** ولا ميتري **La Mettrie** ، ودولباخ **d'Holbach** . ولكن مادية الفترة السابقة خرجت — أو هكذا فكر دعاتها على الأقل — مبرّأةً من الفجاجة في فلسفة فيورباخ . « الوجود سابقٌ على الوعي » — تلك كانت صيحة الحرب التي أطلقها الثائرون على المثالية الهيغلية التي كانت قد اعتبرت الجوهر المادي مجردَ مشتقٍّ من مشتقات « الفكرة » **Idea** . والواقع ان مادية فيورباخ الجديدة ، التي قارنها ماركس في كثير من الاحيان بمادية القرن الثامن عشر الفجة ، دعت العقل إلى الانصراف عن الفكر المحض إلى مراقبة سير الأحداث الفعلي بوصفه شيئاً جديراً بالاعتبار لقيمته الذاتية . وليس معنى هذا أن ماركس وجد مادية فيورباخ مُرْضية : على العكس ، لقد اتهم فيورباخ بالعجز عن رؤية مُنْطوى **implication** عقيدته نفسها . وهكذا راح يُكمِّل العقيدة الجديدة بادخال الانسان نفسه ، بوصفه فاعلاً **actor** ، ضمن نطاق عالم الوجود المادي ، بحيث يُحْسَب حسابُهُ ، لا كمجرد متأمل في الحقيقة والواقع ، ولكن كعامل فعّال ، داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجَهُ . لقد ذهب إلى القول بأن الفلسفة الحقيقية يجب ان تُعْنَى لا بمجرد التأمل ، ولكنْ بوحدة الفكر والعمل . وقال إنه ليس يكفي أن يُعتبر الانسان ابنَ بيئته . « إن العقيدة المادية الزاعمة بأن النـاس هم ثمرة الظروف والتنشئة ، وأن الناس المتغيرين هم بالتالي ثمرة الظروف المتغيرة والبيئات المتغيرة تنسى أن الظروف إنما يغيّرها الناسُ أنفسهم وأن المثقّف محتاجٌ هو نفسُهُ إلى أن يُثَقَّف » (رسالة عن فيورباخ ، *Thesis on Feuerbach* ، الحاقة الثالثة ، ١٨٤٥) إن ماركس لم يكن راغباً في قبول تلك النظرة التي تعتبر الانسان مجرد ثمرة من ثمرات الظروف الخارجية : لقد أصرّ على ان الانسان هو

نفسُه جزء من الطبيعة ، وان عمل الانسان يشكل جزءاً من عمل القوى المادية ، كشيء مقابلٍ لقوة « الفكرة » عند هيغل ، في تكوين التاريخ البشري . وهذا يقوده إلى التوكيد على وحدة الفكر والعمل الاساسية . « إن الفلاسفة لم يَعْدُوا تفسيرَ العـالم بطرائق مختلفات ، بيد أن مـا نحتاج اليه هو تغيير هـذا العالم . » (رسالة عن فيورباخ ، الحلقة الحادية عشرة) .

أما ما عناه ماركس على وجه الضبط بـ « وحدة الفكر والعمل » فقد كان ولا يزال موضع جدل لا نهـاية له . وواضحٌ أنه لم يكن يعتقد أنه كان ينصّ على مجرد كلام مبتذلٍ مكرور . إنه لم يكن يؤكد على مجرد — هذا إذا كان يؤكد اصلاً على ذلك — وجودِ علاقة سببية متبادلة بين الاثنين ، بحيث أنه إذا أثّر الفكر في العمل فعندئذ يؤثر العمل في الفكر على نحو متكافئ . على الضدّ ؛ لقد كان يؤكد ، في ما أعتقد ، على ان أثر الفكر في العمل اقلّ أهمية أو أساسيّةً من اثر العمل في الفكر ، وعلى ان افكار الناس يجب ان تُعتبر شيئاً مستمدّاً مما فعلوه ، لا العكس . وفي مُصْطلحية terminology نظريته العامة ، كان الفكر جزءاً من « البِنية الفوقية » superstructure التي أقامها الناس فوق بِنْيَة الاحوال الاساسية الحقيقية ، تلك الاحوال التي وجدوا أنفسهم مدعوّين في ظلها إلى العمل . لقد ذهب بعض الفلاسفة المثاليين إلى ان العمل هو مجرد تجسيد لحادث سابقٍ في العقل — لعملٍ عقلي اراديّ . والواقع ان ذلك متضمَّنٌ في النظرة القائلة بأن معرفة الخير هي صِنْوُ صُنْعِه ، كما اعتقد غودوين من قبل . لقد أراد ماركس ان يقول ، في ما أرى ، ان الصلة الحقيقية بين الفكر والعمل قوامُها أن العمل يوجد الفكر — أو على الاصح ، أن الفكر هو العمل مترجماً إلى لغة عقلية . وهكذا كـان يتطلع إلى برنامج عملٍ يهدف إلى تغيير العالم ، وكان واثقاً من ان برنامجاً كهذا سوف يحمل معه الفلسفة التي يحتاج اليها الناس لكي يعطوا معنى

لما فعلوه لأشباع حوافزهم المستعقِلة rationalising . ولكن غرض ماركس المباشر كان ، طبعاً ، ان يردّ بحجة مقنعةِ على اولئك الفلاسفة الذين قنعوا بمجرد « تفسير » العالم ليلائم حاجاتهم الذاتية والذيـــن لم يستشعروا ، أو يتكشّفوا عن ، أيما حافز إلى تحسينه – بل ذهبوا إلى حد الاستنكاف عن القيام بأيما محاولة من هذا الضرب لأن العمل ينطوي على تسوية مع القوى الفعلية ، وبذلك يُلَوّث الصفاء المثالي للتأمل الفلسفي. فإذا كانت القيمة كلها كامنةً في التفكير الصحيح وإذا كان العمل مجرد مشتق من مشتقات الفكر فالشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام هو جعل الناس يفكرون على نحو أحسن ، ولا قيمة البتة لدفعهم إلى العمل دفعاً – ذلك بأنهم لن يعملوا على نحو قويم إلا إذا تعلّموا أن يفكروا عـلى نحو قويم ، وعندئذ يتلو العملُ الصحيح كأمرٍ لا بدّ منه . هذا ما كان ماركس مَعْنيّـاً في المقام الاول بأنكاره .

وهكذا حاول ماركس ، بانياً على أسسٍ من نقد فيورباخ للمثالية ، ان يذهب إلى أبعد ممـا ذهب « الهيغليون الشبان » الذين كانوا قد ظلوا في الاعم الأغلب – حتى ظهور أهم مؤلفات فيورباخ ، « جوهر النصرانية » ، *The Essence of Christianity* عام ١٨٤١ – ضمن نطاق الفلسفة المثالية العام . ومن وجهة نظر الفكر الاشتراكي كان أعظم هؤلاء « الهيغليين الشبان » شأناً برونو بووير (١٨٠٩ – ١٨٨٢) وموسى هيس (١٨١٢ – ١٨٧٥) وأيضاً ، بمعنى من المعـاني ، كارل غرون (١٨١٣ – ١٨٨٧) الذي عرفنا فيه من قبلُ عدواً لماركس بـين الاشتراكيين الألمان في باريس. والواقع أن هذه الهيغلية « اليسارية » الـتي بدأت اول ما بدأت كنقـد « واقعي » أو « مادي » للدين وللفلسفة المثالية الألمانية القائمة ، والـتي نُشّئ ماركس في ظل تأثيرها ، ما لبثت ان اتسع نطاقها في ذهنه ، بعد أن تأثّر بالفكرات الفرنسية ، فتطورت إلى « الاشتراكية العلمية » . وفي امكان المرء أن يدرس المراحل الأولى لهذه العملية في آثار ماركس

وإينغلز المبكرة ، وبخاصة في كتابهما « الايديولوجية الالمانية » *German Ideology* وهو دراسة نقدية لتطور المثالية الألمانية من وجهة نظر المادية الفيورباخية **Feuerbachian Materialism** . وعلى أساسٍ من هذه الدراسات النقدية مضى ماركس وإينغلز ليصوغا مفهومهما المادي للتاريخ ، ذلك المفهوم الذي بُسِط في وضوح ، اولَ ما بُسِط ، عام ١٨٤٨ في « البيان الشيوعي » ، برغم أنه كان مُضْمَراً على نحو بيّنٍ في كتاب « بؤس الفلسفة » *Misère de la philosophie* الذي نشره ماركس عام ١٨٤٧ كجواب على كتاب برودون ، « فلسفة البؤس » *Philosophie de la misère*

بيد أنه كان على ماركس ، قبل أن يستهل معركته مع برودون ، أن ينشقَّ نهائياً عن المثالية التي نُشِّئَ في كنفها . وإنما تمَّ هذا الانشقاق على مرحلتين : ففي المرحلة الأولى كان ماركس لا يزال خاضعاً إلى حد بعيد جداً لتأثير فيورباخ ، على الرغم من أنه كان قد شرع قبيل ذلك في التحرر منه . وفي المرحلة الثانية انفصل عن فيورباخ انفصالاً لا ريب فيه ، وانتهى هو وإينغلز إلى وجهة نظر واضحة المعالم خاصةٍ بـه . وتتمثّل المرحلة الأولى في هجومه على الاخوة بووير **Bauer** في كتابه « العائلة المقدّسة » وفي حملته الأوسع على الهيغليين الجدد **neo - Hegelians** في كتابه « الايديولوجية الألمانية » . وليس ضرورياً ، بالنسبة إلى اغراض هذا الكتاب ، أن نتعمّق دراسةَ هذا الطور من تطور ماركس . حسبي أن أعرِضَ ، في ايجاز ، لجوهر نزاعه مع الاخوة بووير .

إن برونو بووير وأخويه ، برغم خروجهم على عمود هيغل ، لم يتخلّوا عن مثاليته قط . لقد ظلوا يعتبرون الفكرات — حتى « الفكرة » نفسها « **the « Idea** — القوةَ الدافعة في التاريخ ، ويذهبون إلى ان مهمة الفلسفة لا علاقة لها بالتطبيق أو بالاساس المادي للاحداث . لقد فهموا مهمتهم على انها فَضْحُ الفكرات الزائفة باخضاع الدفاعات الفلسفية

عن النظام الاجتماعي القائم في الكنيسة والدولة للمنطق النقدي الذي لا يرحم ؛ ولم يفهموها على أنها تقتضيهم القيام بأيما عمل ، إلا في حقل الجدل المنطقي ، في سبيل الاصلاح الاجتماعي . والحق ان حملة ماركس عليهم كانت مبنيّة ، في المقام الأول ، على نزعتهم إلى الانتقاص من اهمية مشروعات الاصلاح الفعلية بدعوى ان الاصلاحات الجزئية غير منطقية ، لأنها تقتضي قبولَ النظام الاجتماعي القائم ، بدلاً من استئصاله من جذوره ، على حين ان ماركس آمن بأن الاصلاحات الجزئية يجب ان تؤيّد كوسيلة لإضعاف ذلك النظام وبذلك تمهد السبيل لتقويضه .
وإلى جانب هذه « الحنبلية » **purism** المنطقية تجلّى ، عند الاخوة بووير وعند غيرهم من « الهيغليين الشبان » ، ارتياب قوي في قيمة الشوق أو الاهتمام **interest** كحافز إلى العمل . كانوا قد تشرّبوا من هيغل ايماناً بالقوة الملزمة التي للعقل المحض ؛ ولم يكن في ميسورهم أن يسيغوا ايما محاولة لاصلاح المجتمع من طريق استثارة شوق الناس الذاتي **self-interest** أو حتى من طريق وقوفهم * في صف الحركات المَشُوْبة بدوافع من الاهتمام والشوق . وهذا ما قاد الاخوة بووير واولئك الذين نهجوا نهجهم الفكري إلى الترفّع ترفعاً كاملاً عن المشاركة في الحركة العمالية باعتبار انها تستمد نشاطها وحيويتها من أمثال هذه الدوافع ، وأن ينظروا في ازدراء إلى الديموقراطية باعتبار انها تمثل قوة تهتدي لا بالعقل والاستبصار الفلسفي ولكن بشعارات تختفي وراءها اغراض مادية تمتّ إلى المصلحة الذاتية بنسب . وقد لزِمَ عن ذلك ، بقَدْر ما كانوا اشتراكيين ، ان مفهومهم للتقدم نحو الاشتراكية اقتضى توجيهاً قبْليـاً للناس إلى التماس هذا التقدم بروح مبرّأة من كلّ نزعة إلى النفع الذاتي . لقد وجهوا دعوتهم ، بقَدْر ما كان لها جانبٌ عمليّ ، إلى ذوي الارادة الحسنة من الناس دون غيرهم ، وبخاصة إلى ذوي الارادة الحسنة من

* اي وقوف الاخوة بووير . (المعرب)

المتنوّرين والعقلانيين . لقد آمنوا ، في جملة ما آمنوا به ، بأن العقبة الرئيسية التي تعترض سبيل تنوّر كهذا كامنةٌ في سلطان الدين على عقول الناس . من أجل ذلك وقفوا جانباً كبيراً من اهتمامهم للازراء بالدين والانتقاص من قَدْره بوصفه ضلالاً أو انحرافاً فرضه الكهنوت على الناس بتأييد من اصحاب السلطان الدنيوي . ولكنهم لم يحاولوا ، على خلاف فيورباخ ، أن يقتفوا آثار المعتقد الديني حتى يبلغوا أسبابه في البيئة المادية للشعوب . أما ماركس فوجد في نظرية فيورباخ المادية في الدين عصاً يَقْرَعُ بها المثاليين ومُنْطَلَقاً لمفهومه المادي العام للتاريخ ، في آنٍ معاً .

إن ماركس لم ينتهِ إلى هذه المعارضة الكاملة « للهيغليين الشبان » من غير ان يجتاز مرحلةً من الاتصال الوثيق بهم . فقد كان هو وبرونو صديقين حميمين وعشيرَيْن فلسفيين قبل أن يعلن الحرب على المدرسة المثالية كلها . وحتى بعد أن نشب الخلاف بينه وبين الاخوة بووير ظلّت عناصر من الهيغلية غيرُ يسيرة مطمورةً في طريقة تفكيره ، ولقد قُدِّر لها ان تبقى كذلك حتى أيامه الاخيرة . وأخصّ ما احتفظ به ماركس من نشأته الأولى على الفلسفة الهيغلية — برغم إصراره على الانطلاق من الوقائع facts لا من الفكرات ، وعلى النظر إلى الفكرات كشيء ناشيء عن الوقائع لا العكس — عادةُ اعتبارِ الوقائع الملاحَظَة « ظواهر » phenomena تحجب خلفها حقيقة أساسية كامنة . وإنما يتبدّى هذا مرةً بعد مرة في كتابه « رأس المال » حين يعالج ضروباً بعينها من الرساميل والعمّال ويذهب إلى انها مجردُ حالاتٍ لرأس مال ولعمل كونيَّيْن متميزين بطريقة ما بقَدْر من الحقيقة أعظم ، رأسِ مال وعمل يلعبان دورهما في التاريخ كوجودَيْن اجماعيين يكادان يكونان أكثر واقعية من الوحدات المخصوصة التي يتألفان منها . ولقد ظل هذا المفهوم الميتافيزيقي — إذ لا مجال لنعته بغير هذه الصفة —

يهيمن ، كما سنرى في ما بعد ، على عقل ماركس حتى بعد أن نبـذ العنصرَ المثالي في المذهب الهيغلي نبذاً كاملاً .

لقد كان موسى هيس (١٨١٢ – ١٨٧٥) شخصية أعظم شأناً من برونو بووير بكثير ، وكان في الواقع المؤسسَ الرئيسي لمذهب «الاشتراكية الحقيقية » **True Socialism** الألماني الذي حمل عليه ماركس وإينغلز في « البيان الشيوعي » . ولكن هيس كان قد عدّل ، قبيْل شنّ هذه الحملة ، فكراته السابقة تعديلاً جوهرياً ، وكان قد شرع يتعاون تعاوناً وثيقـاً إلى حد بعيد مـع ماركس وجماعته . كان قد انتهى إلى الأخذ بجزء كبير من مذهب ماركس وسياسته ، من غير ان يهجر بحال من الاحوال وجهة نظره الاساسية ، التي كانت في جوهرها اخلاقية . لقد كان هيس مفكراً مخلصاً إلى حد بعيد ، وكان رجلاً عاجزاً عـن البغض والحقد ، محبوباً ومحترماً من الجميع ، ضرباً من قديس يهودي بين جمهرة من الثوريين . لقد نُشّئ على عقيدة سبينوزا وهيغل ، ولكنه تأثر تأثراً بالغـاً أيضاً بفيخته وفيورباخ فأنشأ اشتراكيته بادئ الأمر على أساس فلسفي محض ، يُعْوِزهُ التسليم بأهمية العوامل الاقتصادية في تقرير المواقف الاجتماعية وتعيينها ، وتعوزه معرفةٌ بالطبقات العمالية . لقد قـرأ آثار الاشتراكيين الفرنسيين على اختلافهم ، ولكنه لم يحتكّ بالاشتراكية والشيوعية العماليتين إلا عندما أبْعِد من وطنه ، المانية ، إلى فرنسة حيث انشأ علاقاتٍ مع جماعات العمال الألمان الذين كانوا يقيمون في باريس خلال سنوات العقد الخامس من القرن التاسع عشر .

كان هيس واحداً من مؤسسي ومحرري صحيفة الـ « راينيشس تزايتونغ » *Rheinische Zeitung* (١٨٤٢ – ١٨٤٣) ثم أصبح في ما بعـدُ مراسلَها في باريس ؛ وقـد نشر في تلك الصحيفة معظم كتاباته المبكرة . لقد كان هو أول من دفع اينغلز إلى اعتناق الشيوعية ، ثم أغراه ماركس واينغلز بعد ذلك بدراسة الاقتصاد وبمحاولة فهم الحركات العمالية الفعلية

المعاصرة . ولقد نهضت اشتراكيته – قبل ان يخضع لنفوذهما ، وإلى حد بعيد أيضاً عقب انشقاقه عنهما – على أساس من مفهوم التكافل **solidarity** البشري بوصفه قوة طبيعية كبرى حيل بينها وبين ان تستحيل بِنْية صحيحة من العلاقات البشرية بسبب من المؤسسات الاجتماعية الفاسدة . وإنما تبنّى في ذلك موقف التنوير المميّز للقرن الثامن عشر ، وانتهى إلى نظرة تشبه من نواحٍ كثيرة نظرة اووين شبهاً كبيراً . ومثلَ اووين اعتبر التنافس اصلاً لمعظم آفات المجتمع – لا التنافس الاقتصادي فحسب ، بل التنافس بأشكاله كلها – لأنه شجّع الحوافز الأنانية عند الناس. وبذلك صرَفهم عن إخائهم الطبيعي . بيد أن نظرية هيس الاخلاقية تشبه نظرية روسو أكثر مما تشبه نظرية اووين . لقد وجد ان النفس البشرية يتنازعها حافزان – الانانية والحب الأخوي – وذهب إلى أن الحافزَ الثاني هو الذي يمثّل طبيعة الانسان الاساسية تمثيلاً أصحّ . وبينا قال روسو بأن حب الذات *amour de soi* والشفقة *pitié* جزءان متكافئان من الطبيعة البشرية ، وأنهما يظلان من غير ما صفة أخلاقية (فهما ليسا أخلاقييْن وليسا لا أخلاقييْن) حتى تغيّرهما المؤسسات الاجتماعية ، نقول بينا قال روسو بذلك ذهب هيس إلى ان الانانية هي في المقام الأول حصيلة العلاقات المعدّلة تعديلاً فاسداً ، وتوقّع زوالها ، أو على الاقل اخضاعها بصورة فعالة ، من طريق انشاء بِنْية اجتماعية يقوم كل جزء من اجزائها على أساس من مبدأ الاخاء بين الناس . ولقد قاده ذلك إلى المطالبة بالشيوعية الكاملة ، على غرار كابيه **Cabet** ، بوصفها نتيجة مُستَقراة **deduction** على نحو مباشر من نظرته إلى الطبيعة البشرية . بيد انه اختلف عن بووير وجماعته في انه كان مناضلاً في جوهره . إنه لم يكن مستعداً للاكتفاء بمجرد شجب جميع المؤسسات الاجتماعية القائمة من غير ان يحاول تغييرها ، ولقد أدرك أتمّ الادراك انه لا سبيل إلى تغييرها بغير عمل موحّد يقوم به اولئك الذين آمنوا

بنظام اجتماعيّ جديد إلى حد جذريّ ، نظـام مبنيّ على الاخاء والعدالة .

وكانت الصعوبة التي واجهها هيس بسبب من موقفه في هذه المرحلة كامنةً في انـه ، وقـد اعتبر النضال أساسياً والاتحاد وسيلة لا غنى عنها، استشعر ان من الخطـأ دعوة الناس إلى النضال إلا على أساس من الاخلاقية العليا . والواقع ان الحركات الفعلية الـتي رآها مِن حولِه أثارت اشمئزازه لأنها بدت وكأن الدوافع النفعية والأنانية هي وحدها ، تقريباً ، الـتي تحرّكها . لقد استشعر أن هذا هو في آن معـاً حالُ الحركات العمالية ، بقَدْرِ مـا عرف أيما شيء عنهـا ، وحـالُ حركات البورجوازية المتحررة ، الـتي عرف عنها شيئاً أكثر بكثير . من اجل ذلك أبى ان يؤيد مطالب الحركات الاخيرة (الحركات البورجوازية) الداعيـة إلى الاصلاح الدستوري ، وشجّبَ نزعةَ الرأسمالية المتنامية إلى تعزيز مبـدأ التنافس الأنانيّ وجَعْل طوقِه الملتفّ حول عنق المجتمع أكثر إحكاماً . وقد خالفهُ ماركس في هذه القضية كما خالف سائرَ « الهيغليين الشبان » . ولكن ضعف ثقة هيس بالطبقة العمالية ما لبث أن أثبت أنه أكثر انفتاحاً للتعديل من عداوته للرأسمالية ومن معارضته التي تلت للاصلاحات التحررية. وحين اتهمه ماركس باللاواقعية المطلقة بسبب من افتراضه أن في الامكان التقدم نحو الشيوعية من طريق الدعوة المثالية المحض ادرك النقطة الجوهرية التي رمى ماركس اليها ، وشرع يدرس الحركة العمالية ، وأعلن مشايعته لنظرية ماركس القائلة بدور البروليتاريا التاريخي وإصراره على ضرورة تأييد مَطالبها . لقد أمسى منذ ذلك الحين مستعداً لدعم الدعاوى البروليتارية حتى ولو كانت مشوبة بالأنانية ، لأنّ هذه الدعاوى كانت تسير في الاتجاه الصحيح ، ولأنه كان قد انتهى إلى الاعتقاد بأن دافعاً حقيقياً نحـو الأخاء الانساني يحرّكها ويحدوها . ولكن الشيء الذي لم يستطع هيس القيام به هو تأييد ماركس في وجهة نظره القائلة بأن مـن واجـب الاشتراكيين أن يساعدوا البورجوازية الالمانية على تسلّق سُلّم السلطـة.

والأطاحة بالطبقات القديمة الحاكمة المتمتعة بضروب الامتياز ؛ ذلك بأنه ظل يعتبر أن تعزيز التنافس ، هذا التعزيز الذي ذهب إلى أنه سوف يكون ثمرة لانتصار البورجوازية في المستقبل ، لا بدّ أن يقوّي الأنانية في عقول الرأسماليين والعمال على السواء ، وبذلك يزيد المجتمع فساداً على فساد .

وطوال فترة بعَينها في أواخر العقد الخامس من القرن التاسع عشر كتَبَ هيس بلغة تكاد تكون ماركسية ؛ ولكنه لم يكن ماركسياً في أيما وقت من الاوقات . وعلى أية حـال ، فقد وقف نفسه وجهده كله للقضية العمالية ، وهذا التفاني أغراه فترةً من الزمن بقبول زعامة ماركس عام ١٨٤٨ . وفي غضون ذلك ، في سنوات العقد السابع من القرن ، تعاون مع لاسّال . حتى إذا انشئت « الدولية » الاولى هاجم سيطرة ماركس الطاغية .

والواقع ان هيس ما كان في ميسوره ان يتعاون مـع ماركس زمنـاً طويلاً . لقد كان ، مثل سائر « الاشتراكيين الحقيقيين » ، شديد المقت للقَسْر والإلزام قليل الثقـة بهما ، وكان يذهب إلى القول بأن اصطناع وسائل العنف لا بدّ ان يؤدي إلى تشويه الغاية ، مهما تكن تلك الغاية قيّمة ومرغوباً فيها . وكانت ضروب الكبح الاخلاقي هذه تثير دائماً سخط ماركس الذي اشتملت « واقعيته » على رغبة في اصطناع أيما قوىً تاريخية مُتاحة ، من غير ما استطلاع لصفتها الأخلاقية . لقد كـانت المقاييس الاخلاقية ، في اعتقاد ماركس ، نسبيةً وحَسْب ، وكـان عمـلاً غير شرعي إلى ابعد الحدود ، في نظره ، أن نستنفر أخلاق المجتمع القائم ضد القوى المقدّر لها أن تغيّره وان نفرض مقاييسها الاخلاقية الخاصة على العصر الجديد . أما « الاشتراكيون الحقيقيون » فدَعَوْا إلى الأخذ بنظرية إطلاقية **absolutist** في القيَم الاخلاقية ، وكانوا يوجسون خيفة من أن يؤدي فرض الاشتراكية بالقوة إلى تحويلها إلى استبدادية

جديدة لا تقلّ عسفاً وأنانية عن الاستبدادية القديمة . ولم يكن في الامكان قط التوفيق ما بين وجهتي النظر هاتين ؛ لا ، ولقد اتسعت شقة الخلاف هـذه بين ماركس والفوضويين في « الدولية الأولى » بقدر ما اتسعت بينه وبين « الاشتراكيين الحقيقيين » . وفي ما بعد ، أمست جزءاً من الخط الفاصل بين الشيوعية وبين اشتراكية الغرب الديموقراطية .

وكان طبيعياً ان تؤدي عقيدة هيس الاخلاقية هذه إلى حمله على اتخاذ موقف دوليّ الصفة . ولكنه كان في الوقت نفسه قومياً ، وقد أصرّ إصراراً قوياً على أن الاخاء البشري يجب ان يجد تعبيره من طريق الإسهامات المختلفة التي تقوم بها الجماعات القومية على أساس من ثقافاتها ومواقفها الاجتماعية المتباينة . كان هيس يهودياً ، وكان على عكس ماركس شديد الأيمان بقيمة الثقافة اليهودية وشخصيتها . إنه واحدٌ من رواد الصهيونية البارزين . لقد أراد أن يكون للشعب اليهودي وطن قومي ، وأبدى مقترحات لاستعمار فلسطين ، ابتغاء إقامة مركز للنفوذ اليهودي هناك لا يكون نقطة استقطاب لليهودية العالمية فحسب بل يمكّن الشعب اليهودي أيضاً من القيام بأسهامه القومي في تطوير الاشتراكية . واسرائيل الحالية مدينةٌ كثيراً لنفوذه الفكري ، برغم ان تعاليمه لم تحظَ باهتمام كبير إلاّ بعد وفاته . ولقد كان إلى ذلك أول اشتراكي وضع نظرية واضحة عن مكانة الوطنية في الحركة الاشتراكية العالمية . لقد شنّ حملات قلميّة كثيرة على تحريف الوطنية إلى قومية عدوانية ، قومية اعتبرها تعبيراً عن المبدأ الأنانيّ التنافسيّ على صعيد عالمي ، وذهب إلى انها لا تستأصل إلا بأجراء تغيير في المؤسسات القومية يطهرها من الانانية الكامنة وراء أحقادها الجماعية . لقد تخيّل المجتمع الاشتراكي المقبل اتحاداً فيديرالياً بين جماعات قومية تصوغ كل منها شكل الاشتراكية الخاص بها وفقاً لاسلوبها القومي في الحياة . وفي هذا المفهوم وضع التوكيد الرئيسي على

الفروق الثقافية أكثر مما وضعه على الفروق الاقتصادية برغم انه اعطى العوامل الاقتصادية ، في كتاباته المتأخرة ، أهمية غير يسيرة .

ودَيْن هيس لماركس وإينغلز إنما يتجلى أوضح ما يتجلى في مقالته « ثورة البروليتاريا المقبلة » *Die Folgen der Revolution des Proletariats* (١٨٤٧) التي نُشرت قبل « البيان الشيوعي » وسبقت إلى النصّ على بعض فكراته الرئيسية . ولقد جُمعت دراساته الاكثر أهميةً في كتابه « دراسات في الاشتراكية » *Sozialistische Aufsâtze* . وفي احد كتبه المبكرة ، « الحكومة الثلاثية الاوروبية » *Die europâische Triarchie* اقترح ، على طريقة سان سيمون ، انشاء اتحاد فيديرالي من المانية وفرنسة وبريطانية العظمى كنواة لمجتمع أوروبي جديد .

لقد احترم ماركس وإينغلز « هيس » ، في حين ابغضا الزعيم الآخر لما عُرف بـ « الاشتراكية الحقيقية » . وكان هذا هو كارل ثيودور فرديناند غرون **Grün** (١٨١٧ — ١٨٨٧) الذي سبق ان عرفنا فيه منافساً لماركس على زعامة « المهاجرين » الألمان في باريس . والواقع أن غرون كان ، أكثرَ من هيس بكثير ، الممثل النموذجي « للاشتراكية الحقيقية » . لقد كان ، مثلَ ماركس ، متأثراً تأثراً عميقاً بفيورباخ ؛ ولقد بنى مفهومه للاشتراكية إلى حد بعيد على نظرية هذا الاخير في طبيعة الدين الحقيقية . وكان فيورباخ قد ذهب إلى أن الدين يقوم على أساس من تمديد المرء نفسه إلى خارج نفسه : وكل الاشياء فوق الطبيعية ليست في الحقيقة ، وفقاً لنظريته ، غير ثمرة لخيال الانسان من طريق عملية « التمديد الخارجي للذات » هذه (**self-externalisation**) . وتلقّف غرون هذه الفكرة وطبقها على البنْية الاجتماعية . لقد قال بأن الملْكية هي أيضاً شيء مدده الانسان إلى الخارج — من المشترَك الذي يُعتبر صاحب الحق الطبيعي فيها . وهذا « التمديد الخارجي » قد

قوّض أساس المشترَك والاخـاء الانساني ؛ وحلُّ المسألة الاجتماعية يجب أن يُلْتَمَسَ في إعادة الملكية إلى حظيرة المشاعيّة . ومثلَ ماركس اتخذ غرون من طبيعة النضال الطبقي مفتاحاً لفهم التاريخ البشري ، الذي تَصَوَّرَهُ سلسلةً من النضال لاكتساب الملكية الخاصة والفوز بها . لقد آمن بضرورة التطوير الصناعي والانتاج على نطـاق واسع متوقعـاً أن يؤديا إلى الغاء الملكية الخاصة حالما يُخْضعان لرقابة المجتمع ويُجعلان ملْكاً عاماً له . ولكنه في نظريته الخاصة بـ « تناقضات الرأسمالية » اتّبع برودون أكثر ممـا اتّبع ماركس ؛ ولقد ذهب ، مثل هيس في كتاباته المبكرة ، إلى أنّ السعي لتحقيق الاشتراكية يجب ان يتم باقناع النـاس فلسفياً باعتناقها ، من طريق الكشف عن الصفة الحقيقية لعمليات « التمديد » في العقل البشري ، لا بالصراع اليومي من اجل انتزاع السلطة والفوز بالمنافع المادية . وحمل عليه ماركس وإينغلز حملة عنيفة في كتاب « الايديولوجية الالمانية » ، وفي القسم المُفْرَد « للاشتراكية الحقيقية » في « البيان الشيوعي » أيضاً . وكان غرون معادياً ، أكثر من هيس بكثير ، لكل شكل من أشكال التعاون مـع المتحررين البورجوازيين أو إسداء المساعدة اليهم ؛ ولقد ذهب إلى حدّ المعارضة الكليّة للمقترحات التحررية ، باعتبار أنهـا تنزع إلى جعل نظام الملكية الخاصة اللااجتماعي أشدّ قوةً ومَنَعةً . لقد عارض الحركة الداعية إلى إكراه الحكام الألمان على منح الشعب حكماً دستورياً ، وأصرّ على أن مهمة الاشتراكيين هي تثقيف الشعب ، من غير ما تدخّلٍ في السياسة الجارية ، حتى يصبح على استعداد لتقلّد السلطة بنفسه . وذهب إلى ان البروليتاريا لا تريـد دستوراً ؛ إنها لا تريد شيئاً ، وإن على « الاشتراكيين الحقيقيين » أن يظلوا أمناء لمبادئهم وأن لا يجيزوا لعقيدتهم أن تُشَوَّه من طريق ربطهـا بصراع يوميّ لا يحدوه دفاعٌ عن مبدأ حقيقي يتهدده الخطر ، ولكنْ تحدوه المصالح المتضاربة تضارباً أعمى .

ويحسُن بالقارئ أن لا ينسى ان ماركس وإينغلز كثيراً ما ظهرا ، في مناظرات العقد الخامس من القرن التاسع عشر الـتّي سبقت نشر « البيان الشيوعي » ، بمظهر المعتدلَيْن ، وأنهما وقفا موقفاً معارضاً من الاشتراكيين الذين انتهجوا نهجاً أكثر تطرّفـاً . صحيح أنهما كانا على خصام مع البلانكيين الذين كانوا لا يكفّون عن حَوْك المؤامرات الثورية ، بصرف النظر عن حظوظها من النجـاح ؛ ومع متزمّتي « الاشتراكية الحقيقية » الذين أبوا كل الإباء ان يتفقوا ، ولو مؤقتاً ، مع أعما امرئ لا تحـدوه المبادئ الاخلاقية العليا ؛ ومع الطوباويين الذين اتخذوا احدى خطتين : إما الرغبة في الانسحاب من العـالم في وضعه الحاضر إلى مشتَرَكـات نموذجية تقدّم للناس أمثلة حية على العالم كما ينبغي ان يكون ، وإمـا الافتراض بأن من الممكن الوثوب مباشرةً ، بواسطة الثورة ، إلى مجتمع شيوعي بكل ما في الكلمة من معنىً . ولقد كان لهما طبعاً كثير من الأعداء في معسكر اليمين — كان هناك المدعوون « اشتراكيين » الذين رَجَوْا ان يتقدموا في طريق الاشتراكية ضمن إطـار الامتياز السياسي والاجتماعي (اشتراكيو البيان الشيوعي « الاقطاعيون ») ؛ ومجرّد « التشاركيين » associationists الذين وضعوا كامل ثقتهم بالتعـاون Co-operation الطوْعيّ ؛ والقائلون بـ « اشتراكية الدولة » ، مثل لويس بلان ، الذين اعتقدوا بأن حق الاقتراع الشامل خليقٌ بـه أن يضع الاسس للمجتمع الجديد وان يجعل كل شيء آخر سهلَ التحقيق ؛ والاشتراكيون المسيحيون الذين جعلوا الدين ينبوع النشاط الاجتماعي ، لا « أفيونَ الشعب » ؛ ومجرّدُ الراديكاليين الذين عجزوا عن تصوّر دور البروليتاريا في إنشاء النظام الجديد . ولكنهما ظهرا ، بين الجماعات التي كانا يحاولان فرض آرائهما عليها في المقـام الأول ، وكأنهما معتدلان بسبب من إصرارهما ، على الاقل في المانية ، على ضرورة مدّ يد العون إلى البورجوازية لـكي تتمكن من الوصول إلى محلّ السلطة ، وحثّها حثاً موصولاً على تقديم

مطالب أضخم إلى حكومات النظام القديم الاستبدادية . والواقع ان الناس الذين التقوا بهم في الجمعيات الثورية ، المؤلفة في المقام الأول من العمال ، قد وجدوا عسيراً عليهم أن يوفقوا ما بين حملات ماركس الضارية على البورجوازية وبين إصراره على ضرورة مساعدتها للاستيلاء على الحكم ، كما وجدوا عسيراً عليهم ، بالقَدْر نفسه تقريباً ، أن يفهموا ازدراءه للبورجوازية الصغيرة التي كان يربط كثيراً منهم بها ، بوصفهم صُنّاعاً بارعين ، صلاتٌ عائلية وشخصيةٌ وثيقة . ومما يلفت النظر أن ماركس وإينغلز وُفّقا عام ١٨٤٧ ، برغم هذه المصاعب كلها ، إلى السيطرة على « العصبة الشيوعية » الجديدة ، وفرض « بيانهما » عليها . وما كان في ميسورهما ان يفعلا ذلك ، كما قد اشرت من قبلُ ، لو لم يصطنعا لهذا الغرض اسلوباً ومصطلحية **phraseology** بل وحتى ، على نحو جزئي ، سياسةً كُيّفت كلها لتسيغها آذان القراء الثوريين . وليس من ريب في ان مما جعلهما أكثر استعداداً لاتخاذ هذا الموقف أن تقديرهما الخاص لما يقتضيه الظرف كان قد تغيّر بعد أن بدا لهما ان ثورات عام ١٨٤٨ على وشك الاندلاع . ففي وضع ثوريّ فعليّ كهذا كان من الضروري — بمقدار متكافىء مع ضرورة مساعدة البورجوازية على انتزاع السلطة — التأكيدُ على دَوْر البروليتاريا المميّز ومساعدتها على ان تمثّل دوراً مستقلاً ، وكان من الضروري الحيلولة بينها وبين أن تعمل كمجرد آلة في يد البورجوازية — كما كان قد حدث في باريس عام ١٨٣٠ وكما حدث في الواقع كرة اخرى في عام ١٨٤٨ — وإعدادُها لتمثيل الدور المستقل كل الاستقلال والذي كان مقدّراً لها ، في اعتقاد ماركس وإينغلز ، أن تلعبه غداةَ النصر البورجوازي . وهكذا كان « البيان الشيوعي » ، إلى حد كبير ، ثمرة ظرف خاص ، أكثر منه نصاً كاملاً للانجيل الماركسي . فلنرَ الآن ما الذي قالته ، فعلاً ، هذه الوثيقة الثورية الكبرى .

الفصل الثاني والعشرون

البيان الشيوعي

لقد وُضِع « البيان الشيوعي » *Communist Manifesto* قُبَيْل اندلاع الثورة عامَ ١٨٤٨ . وإنما كُتب ونُشر بالالمانية ، في لندن ، فقد كانت « العصبة الشيوعية » التي انبثق عنها منظمةً ألمانية في مقوّماتها الأساسية . وكانت مناشدتُهُ عمالَ البلدان كلها أن يتحدوا مناشدةً دولية بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معنى : ذلك بأن الألمان الذين أقرّوه كانوا عمالاً ينزعون في تفكيرهم نزعةً دولية ، وكانوا يحيون مُبْعَدين عن وطنهم ويلعبون دوراً في الحركات العمالية التي نشطت في الديار التي حلّوا فيها مؤقتاً — وبخاصة فرنسة . ولقد اعتقدوا ان من رسالتهم أن يخلفوا الفرنسيين في الزعامة الايديولوجية للعالم البروليتاري — أو ان ماركس على الأقل آمن بذلك ، وارتَضَوْا هم اتجاهه هذا .

ولم يَحْظَ « البيان الشيوعي » بشهرة عريضة ، خلال القلاقل الثورية ، إلا في المانية وفي أوساط اللاجئين الجرمان . ويقال إن ترجمة فرنسية له

ظهرت في باريس حوالى منتصف عام ١٨٤٨ ؛ ولكنْ يبدو أن أيما نسخة منها لم يُقَدَّر لها البقاء ؛ وإن وجودها نفسَهُ هو موضع شك. وفي لندن نُشرت ترجمةٌ له بولندية عام ١٨٤٨ ، ولكنها لم تعرف انتشاراً واسعاً ؛ وما هي إلا فترة يسيرة حتى ظهرت ترجمة دانمركية أيضاً . أما الترجمة الانكليزية الأولى فلم تنشر إلا عام ١٨٥٠ ، في صحيفة هارني ، « الجمهوري الاحمر » *Red Republican* التي كانت ذات انتشار محدود . ولم تعرف اللغة الروسية أيما ترجمة « للبيان الشيوعي » حتى سنوات العقد السابع من القرن التاسع عشر ، عندما أصدر باكونين في سويسرة أول ترجمة روسية له . وفي غضون ذلك ظهرت عدة طبعات جديدة للنص الألماني في لندن ، وفي الولايات المتحدة ، وفي المانية نفسها . ثم ان ترجمة انكليزية ثانية طُبعت في نيويورك عام ١٨٧٢ ، في احدى الصحف الدورية ، وقد أتْبِعَتْ هذه الترجمةُ بترجمة فرنسية نُقلت عن هذه النسخة الانكليزية ، ونشرت في صحيفة « الاشتراكي » *Socialist* النيويوركية . ولم تظهر أيما ترجمة انكليزية جديدة ، في انكلترة ، إلا عام ١٨٨٨ ، عندما وضع إينغلز مقدمةً خاصةً « للبيان » ، وكان قد قدّم قبل ذلك لعدة طبعات المانية ظهرت في تواريخ مختلفة . وهكذا اتخذ « البيان الشيوعي » سبيله في تؤدة : إنه لم يكن ذائع الشهرة في عام ١٨٤٨ ، بل إنه لم يكن معروفاً جداً خارج تخوم المانيا خلال حياة « الدولية الأولى » التي أنشئت في عام ١٨٦٤ .

١

يبدأ « البيان الشيوعي » بحُكمٍ يقول « إن تاريخ جميع المجتمعات التي عرفتها البشرية حتى الآن هو تاريخ الصراع الطبقيّ . » وقد علّق

اينغلز في طبعات لاحقة حاشيةً تفسيرية لهذه الجملة قال فيها إنه وكارل ماركس كانا لا يعرفان في ١٨٤٧ — ١٨٤٨ غير شيء ضئيل عن وجود حالة من الشيوعية البدائية سابقة لنشوء الفروق الطبقية في مراحل التطور الاجتماعي التاريخية . وإنما كان الفضل الأكبر في معرفتنا بهذه الشيوعية البدائية لنشاط علماء الآنثروبولوجيا الاجتماعية ، وبخاصة لويس مورغان **Morgan** (١٨١٨ — ١٨٨١) الذي كان لكتابه « المجتمع القديم » *Ancient Society* ، المنشور عام ١٨٧٧ ، أثر عميق في كتابات اينغلز المتأخرة .

من هذا الحكم العام على التاريخ ككلّ يتقدم « البيان الشيوعي » إلى القول إن المجتمع في العصور الحديثة يَقْسم نفسه أكثرَ فأكثرَ إلى معسكرين كبيرين متعادين : البورجوازية ، والبروليتاريا . ثم إنه يصور ، في ايجاز ، نهوض البورجوازية . وهو يقول إن كل خطوة في تقدم البورجوازية الاقتصادي كانت مصحوبةً بتقدم سياسي بحيث نجد اليوم أن « السلطة التنفيذية في الدولة العصرية ليست غير لجنة لأدارة الشؤون العامة للبورجوازية كلها . » والبورجوازية في نهوضها قد مثّلت دائماً دوراً ثورياً . والعمل الاقتصادي الفذ الذي حققتْهُ يمكن أن يُرَى في إنشاء رابطة النقد **cash nexus** بوصفها الصلة الوحيدة التي تربط ما بين الناس على نحو معترَفٍ به ، وفي انشاء التجارة الحرة كتجسيد لهذه الصلة . ثم إن البورجوازية ، كما يقول البيان ، لا تستطيع البقاء من غير ما « تثوير » **revolutionising** موصولٍ لأدوات الانتاج ، وبالتالي من غير « تثوير » للعلاقات الانتاجية بين الناس ، هذه العلاقات التي ينشئها اصطناعُ تلك الأدوات . والحاجة إلى البحث الموصول عن أسواق نامية متسعة « تطارد البورجوازية في الكرة الأرضية برمّتها . » واستغلال السوق العالمية يُعطي نظامها * صفة عالمية تتمثل في اعتمادها المتزايد ، من أجل

* يقصد نظام الطبقة البورجوازية . (المعرب)

الفوز بالمواد الاولية ، على مصادر تموين تتضخم يوماً بعد يوم . إنها تُكرِه الشعوبَ المتخلفة على تبنّي طرائقها بقَدْر ما تحتاج هي إلى خدمات تلك الشعوب . وهي ترسّخ سيطرة المدينة على الريف ، وسيطرة الشعب المتمدن على الشعب الهمجي . إنها تكتّل المِلْكية وتُمَرْكِزُ أدواتِ الأنتاج في وحدات كبيرة وتركّز الثروةَ في أيدٍ تزداد قلّة يوماً بعد يوم . وبسبب من هذه النزعات تصرّ البورجوازيةُ على المَرْكزة **centralisation** السياسية . ولقد نشأت البورجوازية ضمن نطاق المجتمع الاقطاعي وأخذت في النمو حتى أمست « الاقطاعية » ، كمؤسسة ، قيداً لها تحدُّ من نموّها ؛ فكان من نتيجة ذلك ان تمزّقتْ روابط النظام الاقطاعي فحلّ محلّهُ نظام التنافس الحرّ . ولكن التنافس البورجوازي كان قد بلغ ، قبل ذلك ، المرحلة التي لم يعد في ميسوره ، عندها ، ان يسيطر على أدوات الانتاج الضخمة التي استحدثها . والازمات التجارية ذات الخطورة المتزايدة ليست غير أمارات لهذا العجز ، تتجلى في خبراتٍ سخيفة مما يدعونه فَرْط الانتاج . والواقع « ان أوضاع المجتمع البورجوازي أضيق من أن تتّسع للثروة التي خلقتها . » والازمات المتواترة لا سبيل إلى التغلّب عليها إلا بتدمير جُمْليّ **mass destruction** للثروة من طريق الافلاس والحراب ومن طريق اكتشاف أسواق جديدة ، ولكن هذه التطورات لا تمهد السبيل إلاّ لأزمات اسوأ واسوأ .

والحق ان البورجوازية ، بسبب من التناقضات الملازمة للرأسمالية ، لم تخْلُقْ اسلحة الاطاحة بها فحسب ، بل خلقت بالاضافة إلى ذلك الطبقةَ القادرة على اصطناع هذه الاسلحة — اعني طبقة البروليتاريا . وكلما تطورت البورجوازية تطورت البروليتاريا بالنسبة نفسها . والنظام البورجوازي قد أحال العامل ، إلى مجرد سلعة . ذلك بأن عمل البروليتاري في ظل النظام الآلي قد فَقَدَ صفته الشخصية كلها — لقد أصبح العامل مجرد مُلْحقٍ للآلة . إن العامل ، وقد نُظر اليه كمجرد مستودع

للسلع ، كمجرد قوة عمل **labour - power** ، لا يتلقى من الاجور إلا ما هو ضروري لأمساك رمقه ولتكثير « نوعه » **species** أو لا يتلقى ، في احسن الاحوال ، إلا ما يبقيه أو يكاد عند حد الكفاف هذا . وحين يصبح العمل ، بنشوء المكننة **mechanisation** ، أدعى إلى اثارة الاشمئزاز وأقلّ حظاً من البراعة ، تنزع الأجور إلى الهبوط ، ويزداد عبء الكدح ثقلاً على ثقل . فاذا بالعمال مستعبدون للطبقة البورجوازية ، للآلة ، لناظر المصنع ، ولربّ العمل الفَرْد . وكلما الغت الماكينة الحاجةَ إلى البراعة حلت العاملات محل العمال بنسبة متعاظمة يوماً بعد يوم . وهذه القوى نفسها لا تفتأ تقذف إلى دَرْك البروليتاريا بمزيد من أبناء المَرْتبات الدنيا من الطبقة المتوسطة ، أعني « البورجوازية الصغيرة » ، كالصُنّاع الحرَفيين ، وأصحاب الدكاكين ، وارباب العمل الصغار . وهكذا تتضخم البروليتاريا بامدادٍ من جميع الطبقات ، وفي جملتهم طبعاً العمال الزراعيون الذين يُحْمَلون على مفارقة الارض ليصبحوا عبيداً للآلة .

وتستجيب البروليتاريا لهذا الوضع بالانتقال من مستوى الصراع الفردي وتدمير الآلات المفكك اللامتناغم الهادف إلى الاحتفاظ بوضعها القديم إلى اشكال من النشاط النضالي الاكثر إمعاناً في التنظيم ، تبدأ أول ما تبدأ في المصانع ، ليتسع نطاقها بعد ذلك فتشمل مدناً بكاملها أو أقاليم بكاملها . وهذه الخطوات نحو تكوين حركةٍ بروليتارية سياسية إنما تُتّخَذ تحت راية زعامة بورجوازية ، ذلك بأن البورجوازية تجد نفسها رازحة تحت ضغط الحاجة إلى الافادة من البروليتاريا من اجل ايقاع الهزيمة بأعدائها الاقطاعيين والارستوقراطيين الذين ما برحوا على قيد الحياة . ولكن البروليتاريا لا تلبث ان تعي قوتها الحقيقية وعياً متنامياً ، ولا تلبث أن تتضافر وتتحد أكثر فأكثر ، بعد أن تمحو الآلة جميع الفروق بين ضروب العمل وتهبط بالأجور ، في كل مكان تقريباً ، إلى المستوى الخفيض نفسه . وفي

غضون ذلك تؤدي الازمات المتعاظمة إلى جعل المكاسب أكثر تقلّباً وتعرّضاً للخطر . ويشكل العمال النقابات ، ثم يجمعون شمل نقاباتهم ، موحدين قواهم للصراع الطبقي . وهذه التطورات تُكرِه البورجوازية على منح جماعات بعَيْنها من العمال ترضيات تشريعية وغير تشريعية . وهنا يستشهد « البيان الشيوعي » بـ « قانون الساعات العشر » الصادر عام ١٨٤٧ ، والذي كان البرلمان البريطاني قد أقرّه ، منذ فترة يسيرة ، بعد نضال متطاول استغرق ما يزيد على ربع قرن .

بعد ذلك يتقدم « البيان الشيوعي » إلى القول ان البورجوازية تقاتل ، دائماً ، على جبهات عديدة ، لا ضدّ الطبقات العتيقة الحاكمة في الوطن فحسب ، بل ضد البورجوازية في البلدان الاخرى أيضاً . وفي هذه الصراعات تلتمس البورجوازية العونَ من البروليتاريا ، وهكذا تُثَقِّف العمال بالرغم منها . وفي غضون ذلك يتدفق المُسقَطون من طبقتهم الأصلية *déclassés* إلى صفوف البروليتاريا بسبب من نشوء رأس المال المركّز ، مزوِّدين قيادة الثورة بعناصر تقدمية متنوّرة ؛ وفي ساعة الحرج الحاسمة ينضمّ جزء من الطبقة الحاكمة نفسها — الايديولوجيون البورجوازيون اليساريون — إلى معسكر البروليتاريا ، لأنه يفهم طبيعةَ الحركةَ التاريخيةِ .

ويصرّ « البيان » على ان البروليتاريا هي وحدها ، في القرن التاسع عشر ، طبقةٌ ثورية حقيقية توجّه نشاطاتها ضد البورجوازية . أما سائر الطبقات فمقضيّ عليها بالفناء والزوال أمام تطور الصناعة الحديثة ، على حين ان البروليتاريا هي الحصيلة الخاصة والمميِّزة للطرائق الصناعية العصرية . إن « البورجوازية الصغيرة » — صغار أرباب العمل ، والصناع الحرَفيون ، وأصحاب الدكاكين ، وكذلك المالكون الريفيون — لا تقاتل البورجوازيةَ إلا طمعاً في الاحتفاظ بوضعها الاجتماعي القائم .إنها في أعمق أعماقها محافظة ، أو رجعية ، لا ثورية . إنها رجعية بمعنى أنها تحاول

أن تردّ حركة التاريخ إلى الوراء . أما طبقة اللصوص *Lumpenproletariat* — الحثالة الاجتماعية التي في قعر النظام القائم — فقد تصبح ثوريةً في بعض الأحيان ، ولكن احتمال تحوّلها إلى أداة مأجورة في يد الرجعية هو على العموم أقوى إلى حد بعيد .

ومن ثم يمضي « البيان » إلى التوكيد على ان البروليتاريا هي ، في ظل « الصناعية » العصرية ، محرومةٌ من جميع العلاقات العائلية ، ومن جميع المميزات القومية ، ومن كل ذاتية أو شخصية . وهذا ما يجعل القانون والاخلاق والدين ، بالنسبة إلى البروليتاري ، مجرد أهواء بورجوازية تختبئ المصالح البورجوازية وراءها كما يختبئ الكمين في مكمنه . ويؤكد « البيان » أن البروليتاريا هي في وضع يختلف عن أوضاع جميع الطبقات التي طمحت في ما مضى إلى تبوّؤ مقام الطبقة الحاكمة . ذلك بأن جميع الطبقات الحاكمة السالفة حاولت أن تثبّت سيطرة « أوضاع التملّك » الخاصة بها . أما البروليتاريا فمن رسالتها أن تدمّر البِنْية الفوقية — **super structure** الشرعية كلها ، تلك البنية التي أوجِدت لتوطيد دعائم الملْكية الشخصية وصيانتها . وإلى هذا ، فبينا كانت جميع الحركات الطبقية السابقة حركات أقلّيات سَعَتْ إلى انتزاع الامتيازات لنفسها ، تمثّلُ الحركةُ البروليتاريةُ الكثرةَ الكاثرةَ من الشعب كله ، وتسعى إلى إلغاء الامتياز لا إلى اكتسابه .

وعلى الرغم من تدمير الصفة القومية عند البروليتاريا فأنها تخوض غمرة النضال ، في المقام الاول ، على أساس قومي . إن على بروليتارية كل بلد ان تصفّي الحسابَ مع الطبقة البورجوازية في وطنها أولاً . ويؤكد « البيان » أن هذا يستلزم الثورة الصريحة والأطاحة بالبورجوازية في عنف . وهذه الثورة سوف تضع الاسس لحكم البروليتاريا . إن الطبقات المُخْضَعة السابقة أمست ذات خطر وقوة في ظل حُكم أسلافها ، وقبل الاطاحة بهم ؛ ولكن العامل العصري ، بدلاً من ان يرتفع مع تقدم الصناعة ،

يغوص أعمق فأعمق تحت مستوى الكفاف عند طبقته الخاصة . إن الفقر المدقع لينمو بأسرع مما تنمو الثروة أو عدد السكان . وهذا الإفقار ، برغم تعاظم الطاقة المنتجة ، إنما يكشف عن عدم أهلية البورجوازيـة للحكم ، لأنهـا عاجزةٌ حتى عن أن تكفل لأرقائها أنفسهم أسباب البقـاء .

إن شرط الوجود الضروري ، بالنسبة إلى البورجوازية ، هو تراكم رأس المال . وهذا رهنٌ بالعمل بالأجر **wage labour** ، ووجود العمل بالأجر رهنٌ بالتنافس بـين العمال للحصول على العمل . بيد أن الصناعة العصرية تسوق العمال إلى التعاضد والاتحاد ، وهكذا تحفر قـبر المجتمع البورجوازي .

هذا موجز للقسم الاول من « البيان الشيوعي » حيث سجل ماركس فكراته الاساسية الرئيسية . فما هي هذه الفكرات ؟ أولاً ، التوكيد على الصراع بين الطبقات بوصفه جوهر التاريخ الانساني . ثانياً ، التأكيد على ان الدولة هي في حقيقتها مؤسسة طبقية تعبر عن ارادة الطبقة المهيمنـة اقتصادياً — بنْيةٌ فوقيّة سياسية تعلو البِنْية الاقتصادية الاساسية وتتوافـق مع المرحلة الـتي انتهى اليها تطور قوى الانتاج . ثالثاً ، تصوير طبيعة الرأسمالية الغالبة في جوهرها ، المبنيّة على التطور التقدميّ لقوى الانتاج وعلى الحاجة الناجمة عن ذلك إلى اسواق اضخم فأضخم وإلى مصادر للمواد الاولية . رابعاً ، الكشف عن « التناقضات » المنطوية في عجز القوة الشرائية في البلدان المتطورة عن الاتساع حتى تستوعب نتاج الصنـاعة الرأسمالية المتعاظم — ومن هنا تنشأ أزمات متواترة لا يُتَغلّب عليهـا إلا بتدمير واسع لأدوات الانتاج . خامساً ، اقامة الدليل على حتمية تكوّن البروليتاريا ضمن نظام الصناعة الرأسمالية ، وبذلك تتعطل — من طريق اصطناع الآلة اصطناعاً متزايداً — تلك البراعاتُ المتباينة التي تنطوي عليها ضروب العمل المختلفة ، والهبوط بالعامل إلى وضع اجتماعي يمسي معـه

وليس بينه وبين السلعة أيما فرق . سادساً ، توكيدٌ على ان الطبقة العمالية عرضةٌ ، خلال تعطيل البراعات ، لمواجهة ضروب الحرمان المفروضة عليها ، أكثر فأكثر ، حتى تبلغ مستوى الكفاف — وهي نزعة لا يزيدها قُصور **limitation** الاسواق وأزمات البطالة المتواترةُ إلا استفحالاً . سابعاً ، نصٌ على نزعة الطبقات المتوسطة ، البورجوازية الصغيرة ، إلى ان تُسْحَق بين البروليتاريا والبورجوازية من طريق تركّز رأس المال تركزاً متعاظماً يقذف بأعداد متزايدة من تلك الطبقات المتوسطة إلى صفوف البروليتاريا . ثامناً ، توكيد على الأهمية الرئيسية التي يتمتع بها نشوء النقابات بين البروليتاريا ، على أساس فِئَوِيّ **sectional** ضيقٍ باديءَ الأمر ، ثم على أساس طبقي متعاظم يوماً بعد يوم ، مع يقظة مطابقة في الوجدان السياسي . تاسعاً ، اعتراف بالخدمة التي يُسديها إلى البروليتاريا المثقفون وأبناء الطبقة الحاكمة الذين تقذف بهم ظروفهم إلى دَرْك البروليتاريا أو يحملهم فهمهم لطبيعة الحركة التاريخية على الانضمام إلى المعسكر البروليتاري . عاشراً ، تسليم بالصفة القومية للنضال ضدّ البورجوازية ، على الرغم من الصفة العالمية المتعاظمة للرأسمالية نفسها . حادي عشر ، إظهار التغاير **contrast** بين البروليتاريا وجميع الطبقات المتمردة في ما مضى ، هذا التغاير الذي يتمثل في أنه على حين أنشأت تلك الطبقات السالفة قوّتها وأهميتَها ضمن النظام الاجتماعي السابق نجد ان الطبقة العمالية تُساق إلى الثورة بدافع من بؤسها المتعاظم . وأخيراً ، توكيد على اعتماد النظام البورجوازي ، في آنٍ معاً ، على تراكم رأس المال تراكماً متزايداً وعلى تدميره الدوريّ بأزماتٍ تنزع إلى الامعان في القسوة والاستفحال على نحو موصول .

وفي معرض التعليق على هذه النقاط يتعين علينا ، قبل كل شيء ، أن نتذكر الاحوال التي كُتب « البيان » في ظلها . كانت بريطانية العظمى ، عام ١٨٤٨ ، أكثر تقدماً بكثير من سائر البلدان الرأسمالية ؛ ولقد

بدا من المعقول ان يُعتَبَر سياقُ الأحداث في بريطانية العظمى تعبيراً عن النزعات العامة للتطور الرأسمالي ، وأن يُعتقد بأن هذا السياق سوف يتكرر ، في أغلب الظن ، في بلدان اخرى نتيجةً لتقدم التصنيع ، حتى تُقَوِّضَ دعائم الرأسمالية . وإذ نظر ماركس وإينغلز إلى أحوال بريطانيا في العقد الخامس من القرن التاسع عشر – الذي لم يُدْعَ « عقد الجوع » عبثاً – كان لا بد لهما أن يلاحظا ان الازدياد الكبير في القوة المنتجة ، هذا الازدياد الذي يسّرته الثورة في أدوات الانتاج ، لم يحمل البتة أيما ثروة متزايدة إلى العمال المشتغلين في المناجم والمصانع الجديدة . على العكس ، لقد حمل اليهم من غير ريب بؤساً عميقاً وقلقاً جازعاً يتجلّى في فترات متواترة من البطالة القاسية . وقد استجاب العمال في المناجم والمصانع لهذا الوضع بتشكيل النقابات في مهن بعينها بادئ الأمر ثم بمحاولة تكتيل هذه النقابات بعد ذلك على أساس طبقيّ – كما قد حدث في الحركة العظيمة التي بلغت ذروتها عام ١٨٣٤ ، وفي المحاولة المجدّدة إلى إنشاء « اتحاد عام » في سنة ١٨٤٥ . وكان انهيار « اتحاد النقابات القومي الكبير » قد أتبِع على وجه السرعة بظهور الحركة السياسية الجماعية المعروفة بالحركة اللائحية التي كانت تحمل جميع الأعراض المميزة لثورة من ثورات الجوع مبنيّة على البؤس الشديد . وفي الوقت نفسه ، كانت الرأسمالية قد استجابت للحملة العمالية وللنداءات الانسانية التي أطلقها جزء من الطبقة الحاكمة بأن منحت العمال بعض الترضيات المحدودة ، واهمها « قوانين المصانع » **Factory Acts** ، وفيها « قانون الساعات العشر » الصادر عام ١٨٤٧ ، والذي كان قد أظهر في ما يبدو ان احوال الطبقة العمالية ممكنٌ تحسينُها من بعض النواحي حتى ولو ظلّ النظام الرأسمالي على قيد الحياة .

في هذه البيئة بالذات لم يكن من غير الطبيعي ان يفترض ماركس وإينغلز أن الانتاج الرأسمالي ينزع إلى خفض الاجور لتبلغ حدّاً مشتركاً

من الكفاف ، وإلى طرد المنتجين المستقلين الصغار من ميدان العمل بعد أن ينهزموا في وجه منافسة الآلات المسيّرة بقوة البخار . وكذلك لم يكن من غير الطبيعي ان يفترضا ان العمال ، وقد دعاهم الاستغلال المشترك إلى التضافر وتوحيد الجهود ، سوف يخلقون حركة جماهيرية سياسية ً قوية تجد البورجوازيةُ نفسها ، في الوقت المناسب ، أعجز من أن تقاومها . ولكن الذي بدا لهما أن ما يُعوِز بريطانيةَ العظمى من شروط نجاح الثورة هو الزعامة النظرية التي تمكّن الطبقةَ العماليةَ من إدراك رسالتها التاريخية وتتيح لها أن تستمد من هذا الادراك قوةً إضافية . ولقد كانا ميالين إلى الاعتقاد بأن الالمان وحدهم قادرون ، بفضل المستوى الأعلى لفهمهم النظري ، على الاضطلاع بعبء هذه الزعامة . ومن هنا ، تطلّعا إلى المانية ، برغم تخلّف الصناعة الالمانية والبروليتاريا الالمانية نسبياً ، أكثر مما تطلّعا إلى انكلترة ، حيث كانت الحركة اللائحية قد فقدت كثيراً من قوتها ، راجيَيْن ان تتزعّم هي (أي المانية) الثورة الاوروبية .

ومن الممتع أن نتخيل أيّ شيء كان يمكن ان يحدث لو ان الثورات الاوروبية ارجئت عشر سنوات اخرى ، ولو ان « البيان الشيوعي » كُتب عام ١٨٥٧ بدلاً من عام ١٨٤٧ . في تلك الفترة ، كانت الحركة اللائحية في بريطانية العظمى قد تلاشت عملياً ، رغم جميع الجهود التي بذلها ارنست جونز لابقائها على قيد الحياة . وبدلاً من أن تتضافر البروليتاريا لتشكل كتلةً من « العمال التفصيليين **detail labourers** » لا تمييز بين أفرادها ، كانت قد شرعت تنشئ على نحو واضح اشكالاً من البراعة جديدة ، مبنية على تشغيل الآلات المسيّرة بقوة البخار ؛ وكانت جماعات العمال البارعين الجديدة هذه تنظّم نفسها على أساس فئويّ . ثم إن الاتحادات المهْنية الجديدة ، المنشأة على التقْنيات الانتاجية العصرية ، كانتَ قد بدأت تفوزُ بأجور أعلى وأوضاع محسَّنة ، سواء في صناعات النسيج ، أو في صناعة المعادن والهندسة وبناء السفن . صحيحٌ أن آثار

هذا التحسّن لم تكن قد امتدت ، بعدُ ، لتشمل عمال المناجم ؛ ولكنها كانت من ذلك قابَ قوسين أو أدنى ، بعد أن أعاد هؤلاء العمال تنظيم صفوفهم بزعامة الكسندر ماكدونالد . ولم يكن العمال الاقلّ براعة قد نَعموا بنصيب كبير من تحسّن الاوضاع ؛ ولكن من المتعذّر على المرء ، أو يكاد ، ان يُنكر ان البروليتاريا في بريطانية العظمى كانت آخذةً طريقها إلى ان تصبح أكثر تمييزيّةً * لا أقلّ تمييزية من ذي قبل ، وكانت تتخذ هذا الاتجاه على أساس من التقنيّات الانتاجية العصرية ذات النطاق الواسع . وفي الوقت نفسه فأنّ تطور الصناعة وكثير من فروع الخدمات المهنية وغيرها كان يخلق ، في سرعة ، « بورجوازيةً صغيرةً » جديدة لم تعتمد – كما اعتمدت البورجوازية التي تحدّث عنها ماركس – على اشكال من الانتاج صائرة إلى الزوال ، ولكنها على عكس ذلك تكاثرت وأمست اشدّ قوةً وبأساً بفضل التطور الطارئ على أدوات الانتاج . وكانت الازمات الاقتصادية قد أصبحت أقلّ حدّةً ، أيضاً . فلم يكن في سنوات العقد السادس من القرن التاسع عشر أيما نَوْبة فتور **depression** على مثل الحدّة والقسوة اللتين تميزت بهما نوبات الفتور التي حدثت في أواخر العقد الرابع ثم في العقد الخامس المعروف بـ « عقد الجوع » .

ولقد أتيحت لماركس ، بحكم اقامته في انكلترة بعد انهيار ثورة عام ١٨٤٨ ، فرصة عريضةٌ لمراقبة هذه التغيرات ، ولتعديل المبادئ التي بسطها في « البيان الشيوعي » لو كانت له في مثل هذا التعديل رغبة . ولكنه لم يقْدم على ذلك قط . كان « البيان الشيوعي » قد ادّى الغرض الذي كُتب من أجله ، ولم يعمد ماركس البتة إلى تنقيحه أو تهذيب فقراته اللاذعة . والواقع ان المرء لا يتمالك عن الشعور بأنه استغرق بعد عام ١٨٤٨ في دراسة الاحداث البريطانية التي ترقى إلى الصدر الاول من

* اي ذات نزعة الى التمييز وعدم المساواة .

القرن التاسع عشر استغراقاً حجب عن ناظريه ، رغم اقامته في انكلترة ، ما كان يجري هناك خلال أيما فترة متأخرة . ولست أعني ، طبعاً ، أنه فقَدَ كل اهتمام بالشؤون المعاصرة . فالنشاط الذي بذله من اجل انشاء « الدولية الأولى » في العقد السابع من القرن التاسع عشر ينهض دليلاً قوياً على اهتمامه ذاك ؛ وطوال سنوات العقد السادس من ذلك القرن كان لا يفتأ يشجع ارنست جونز على مواصلة الجهد لاذكاء نار الحركة اللائحية الخامدة ، وكان على اتصال بالأحداث البريطانية . ولكنه ابتداءً من عام ١٨٤٨ ، عندما رفع ناظريه عن الكتب والتقارير المحفوظة في المتحف البريطاني ، راح يعنى بشؤون القارة الاوروبية أكثر من عنايته بالشؤون البريطانية ، وعلّق آماله في الثورة ، على المانية وفرنسة أكثر مما علّقها على بريطانية العظمى . لقد كان ، في ما أعتقد ، يعي أحسن الوعي أن التشخيص القائل بأن « البؤس المتعاظم » يرافق المَرْكزة الرأسمالية المتعاظمة لم تثبت صحتُه في بريطانية العظمى ، البلد الرأسمالي الاكثر تقدماً ؛ ولقد بدا له ان في الامكان تعليل ذلك على أساس من مقدرة بريطانية العظمى ، بفضل تقنياتها الاقتصادية المتطورة ، على انتزاع كل ما تبتغيه في سوق عالمية متنامية . وبهذا النوع من النظر ذهب ماركس إلى القول بأن تحسّن أوضاع ذوي البراعة من العمال كان راجعاً إلى فوزهم بنصيب من حصيلة الاستغلال العالمي — وإلى صيرورتهم بذلك حلفاء للبورجوازية أكثر منهم أعداءً لها . واعتبرَ هذه الأوضاع اوضاعاً مؤقّتة . أما بالنسبة إلى أوروبة القارية ، المتخلفة تخلفاً كبيراً عن بريطانية في ميدان التقدم الرأسمالي ، فقد بدا له ان تشخيص عام ١٨٤٨ لا يزال صحيحاً على الجملة ، وأن ليس ثمة أية حاجة إلى تعديله . وأياً ما كان ، فليس يخلو من المغزى أن أيما طبعة انكليزية من « البيان الشيوعي » لم تصدر طوال السنوات التي سلخها ماركس في ادارة شؤون « الدولية الأولى » ، على الرغم من ان طبعة المانية جديدة نشرت عام ١٨٧٢ مصدّرةً بمقدّمة

وضعها لها ماركس وإينغلز . وواضح أن ماركس اعتبر « البيان الشيوعي أثراً ليس من الخير ان يطالعه النقابيون الانكليز ، الذين كان يلتمس منهم العون على إضرام نار الثورة ما وراء البحر .

وعلى أية حال ، فأن ماركس لم يتكشّف في كتاباته المتأخرة عن أيما رغبة في تعديل نظريته العامة في المَرْكزة الرأسمالية « والبؤس المتعاظم » نتيجةً للتطورات الطارئة على الرأسمالية البريطانية بعد عام ١٨٥٠ ؛ بيد أن تحليله ، بقَدْر ما يتعلق الأمر بالأحوال في بريطانية ، لم يعُدْ يبدو صحيحاً ، حتى في نظر الكثرة من الاشتراكيين ، في أيما فترة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أو إلى أن عجزت الرأسمالية البريطانية عن الإبلال من الداء الذي ألمّ بها في الحرب العالمية الأولى . وانه لمن اليسير القول ، الآن ، إن ماركس كان ، في عام ١٨٤٧ ، مخطئاً في أمر عمليات التميُّز الطبقي نتيجةً لتطور الرأسمالية ، وإنه غالى في تقدير آثار « تناقضات الرأسمالية » كما تتجلى في الازمات الاقتصادية المتواترة ، وإنه توهّم فحسبَ ما كان مرحلةً موقتة في تطور « الصناعية » العصرية نزعةً موصولةً لا بدّ أن تفضي إلى الأطاحة العاجلة بالنظام الرأسمالي كله . وكان هذا احد الاسباب الرئيسية التي من أجلها خضعت الماركسية في أوروبة الغربية لتحوّل بعيد الغور على أيدي خلفاء ماركس ، في حين ان تشخيص عام ١٨٤٧ الأصلي ظلّ ينطبق ، انطباقاً افضل بكثير ، على الأوضاع السائدة في بلدان العالم الاقلّ تطوّراً وتقدماً ، وبخاصة على الاوضاع السائدة في الروسيا .

٢

ومن اعلان المبادئ الاساسية في صفحاته الافتتاحية يتقدم « البيان الشيوعي » ، في القسم الثاني منه ، إلى النصّ على دور الشيوعيين في

الثورة المقبلة ، وعلاقتهم بالبروليتاريا ككلٍّ . ويصرّ « البيان » على ان الشيوعيين يجب أن لا يُعتبروا حزباً منفصلاً متعارضاً مع الاحزاب العمالية الاخرى ؛ فليس لهم أية مصالح تتعارض ومصالح البروليتاريا ككلٍّ . على العكس ، إنهم الممثلون الأذكياء للبروليتاريا كلها في ما يتصل برسالتها التاريخية . إنهم لا يَعْدون ان يكونوا الفئة البروليتارية الأحسن فهماً للنزعة التاريخية التي تغلب على الوقائع **facts** — يعني للقوى الاقتصادية الاساسية التي تقرّر التطور التاريخي . والشيوعيون ، كما يقول صاحبا « البيان » ، ليسوا بالدعاة إلى أيما برنامج اصلاحي شامل . فليس من مهمتهم أن يبتدعوا مدناً فاضلة بل أن ينظموا البروليتاريا ويُعدّوها للصراع المقدّر له ان يرفعها إلى مقام تتقلّد معه ازمّة السلطة . وعند هذه النقطة ينتقل « البيان » إلى قسم طويل بعض الشيء زاخرٍ بالحجج المَسُوقة ضد الاعتراضات البورجوازية على الشيوعية . وفي ميسورنا ، بالنسبة إلى اغراضنا الحالية ، أن نمرّ بـه مراً كريماً بوصفه قسماً لا يتمتع بأكثر من أهمية ثانوية . ثم إن « البيان » يمضي إلى القول إن « الخطوة الأولى في ثورة الطبقات العمالية هي رفعُ البروليتاريا إلى مقام الطبقة الحاكمة ، وبالتالي كَسْبُ معركة الديموقراطية » — وهي جملة شهيرة أدت إلى جدل كثير بين الماركسيين المتأخرين . ثم إن البروليتاريا المنتصرة سوف تعمد بعد ذلك ، كما يقول « البيان » ، الى استخدام سيادتها السياسية لانتزاع رأس المال كله ، على نحو تدريجيّ ، من البورجوازية ، ولحَصْر أدوات الانتاج كلها في يد الدولة — يعني في يد البروليتاريا منظّمةً بوصفها الطبقة الحاكمة . إنها سوف تصطنع هـذه السلطة لتعزيز القوى الانتاجية برمّتها ، على أسرع وجهٍ مستطاع ، وفقاً لمصالح المجتمع كله .

بعد هذا يرسم « البيان » الخطوط الكبرى لبرنامج العمل الذي يتعين على البروليتاريين أن يطبّقوه في الثورة الاوروبية المقبلة . وأبرز نقاط هذا البرنامج هي التالية : (١) الغاء الملكية الزراعية وتسخير ريع الأرض

للاغراض العـامة . (٢) فرض الضرائب الثقيلة والتصاعدية على الدخل . (٣) الغاء الارث . (٤) مصادرة ممتلكات « المهاجرين » **émigrés** والمتمردين على سلطة البروليتاريا . (٥) إنشاء البنوك القومية واحتكار التسليف المالي . (٦) تأميم وسائل المواصلات والنقل . (٧) توسيع مصانع الدولة وملكية الدولة لادوات الانتاج ، وفي جملتها زراعة الاراضي البُوْر واستغلالها لمصلحة المجموع . (٨) تطبيق المبدأ القائل بأن الناس جميعاً مطالَبُون على نحو متكافئ ، بالعمل ؛ وانشاء « الجيوش الصناعية » ، وبخـاصة من أجل الزراعة . (٩) تجديد التكامل ما بين الزراعة والصناعة ، والالغاء التدريجي للفروق بين المدينة والريف . (١٠) التعليم المجاني الرسـمي للجميع ، وبالتالي الغاء تشغيل الاطفال في اشكاله الحالية ، والجمع ما بين التعليم والانتاج الصناعي . وأخيراً فأن هذا القسم من « البيان » يؤكد على ان السلطة العامة سوف تفقد — حين يزول التمييز الطبقي — صفتَها السياسية ؛ يعني ، إذا اردنا اصطناع مصطلحيةٍ اكثر عصريةً ، أن الدولة سوف « تذبل وتذوى » .

إن هذا البرنامج ليحمل أماراتٍ واضحة تشير إلى أصوله المختلطة وتشير أيضاً إلى شيء من التردد في موقفه من الأحوال التي يتحدث عنها . ويبدو واضحاً ان « البيان » يتوقع انتقالاً تدريجياً ، ولكنه سريع ، من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وإتمامَ هذا الانتقال باشراف نوع جديد من الدولة يمثل سلطة الطبقة العمالية . ويتعين علينا ان نلاحظ ان عبـارة « ديكتاتورية البروليتاريا » لم تُصْطَنع في « البيان » ، على الرغم من أن فكرةً وثيقة الشبه بهـا قـد وردت فيه على نحو واضح . وفوق هذا ، فالتوكيد على ان الشيوعيين ليسوا حزباً منفصلاً بل يمثلون البروليتاريا كلها في رسالتها التاريخية ، يمكن أن يُعتبر بحقّ أصل فكرة الحزب الجماهيري كما طوّرتها الشيوعية العصرية ، وبمـا تستلزم من هيمنة حزب مُفْرد على شؤون البلاد كلها ، بعد الثورة — ذلك بأنه إذا كانت للبروليتاريا

رسالة مفردة ليس غير فأن حزباً واحداً ليس غير أيضاً يمكن ان يُفتَرَض أنه ضروري لتمثيلها ، أو أنه قادرٌ على التعبير عن ارادتها تعبيراً صحيحاً .

ولست أعتزم في هذه المرحلة أن أمضي إلى أبعد فأدخل في الجدل الناشئ حول معنى هذا القسم من « البيان الشيوعي » ، من حيث صلتُه بشكل الحكومة القادرة على النهوض بمهامّ البروليتاريا الظافرة بعد الثورة . وانا أشك في ان يكون ماركس ، في هذه الفترة أو ما بعدها ، قد عرف هو نفسُه أية رؤية واضحة لما قد تقتضيه الحال في المستقبل ، أو أن يكون قد اعتبر ان من الممكن اتخاذ موقف جَزْميّ . إن فكرة « البروليتاريا منظمةً بوصفها الطبقة الحاكمة » لم يخترعها ماركس : لقد كانت صدى لكثير من الصرخات السالفة التي ترقى إلى غراكوس بابوف و « مؤامرة الأنداد » ، والتي ترددت في نوادي باريس الاشتراكية والشيوعية خلال العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر . لقد كانت هي ما توقعته وما أرادت ان تسمعه جمهرة أعضاء « العصبة الشيوعية » عام ١٨٤٧ . إن ما فعله ماركس هو أنه خلع عليها صبغة جديدةً ألمانيةً على نحو متميّز ، بربْطها بفكرة « رسالة البروليتاريا التاريخية » وإفراغها في شكلٍ جعلها مقبولة على نحو خاص عند الألمان ذوي العقلية الايديولوجية والمتأثرين بما دُعي « الاشتراكية الحقيقية » . فما كان عند « الهيغليين الشبان » الاشتراكيين رسالةَ فلاسفةٍ يفكرون على صعيد المعتقدات الفكْراتية **ideastic** ، قد حُوّل إلى رسالة البروليتاريا نفسها ، على ان يمثل الفيلسوف ، في أحسن الأحوال ، دور القابلة ليس غير . أما الدعوى القائلة بأن الشيوعيين لا يمثلون فئة من الطبقة البروليتارية فحسب بل يمثلون هذه الطبقة بكاملها فقد نشأت هي الاخرى نشوءاً طبيعياً عن الهيغلية المعكوسة التي كان ماركس قد انتهى اليها من طريق مادية فيورباخ الجديدة . إنّ الطبقة ، لا الفرد ، هي

« المقولة » category التاريخية الحيوية ؛ وهكذا فان الحكم يجب ان يكون للطبقة – لا لمجرد عددٍ من النــاس أجمعوا على رأي من الآراء .

٣

أما القسمان الثالث والرابع من « البيان الشيوعي » فمكرّسان لسلسلة من الانتقادات الموجهة إلى مختلف المدارس الفكرية الاشتراكية التي جاءت قبل الاكتشاف الماركسي « للاشتراكية العلمية » . وهكذا يستعرض « البيان » هذه الاشكال المختلفة من المذهب الاشتراكي استعواضاً سريعاً ويُظهـر مواطن الضعف فيها . وهو يعالج على التوالي « الاشتراكيةَ الاقطاعية » (وعلى نحوٍ عـرَضيّ الاشتراكية المسيحيةَ التي يعتبرها « البيان » شكلاً من أشكال الاشتراكية الاقطاعية) واشتراكيةَ البورجوازية الصغيرة ، والاشتراكية « الألمانية » المعروفة بـ « الاشتراكية الحقيقية » ، والاشتراكيةَ المحافظة أو البورجوازية ، وأخيراً الاشتراكية « الطوباوية الانتقادية » . ولقد تحدثنا حديثاً مستفيضاً عن بعض هذه الانتقادات ، في الفصول التي عالجنا فيها الاشتراكية الألمانية من فيخته إلى هيس وكارل غرون . ومن الحملة على الاشتراكيين « الحقيقيين » وتحالفهم مع الاقطاعيين ضد التطور الرأسمالي انتقل ماركس في « البيان » إلى نقده للاشتراكيين الطوباويين . وبرغم انتقاد « البيان » للطوباوية ، وهي اشتراكيةَ أسلاف ماركس الأعظم شأناً ، فأنه يُسْنِد اليها مكاناً بالغ الاهمية في تطور المذهب الاشتراكي . ويعلن « البيان » أن الاشتراكية الطوباوية وثيقة النسب بمرحلة من التطور الاجتماعي سبقت بزوغ حركة بروليتارية منظّمة واعية طبقياً . إنها تنتسب إلى مرحلة لم يكن قد بدا فيها بعدُ أن البروليتاريا يمكن أن تكون أداة للثورة ، وهذا هو السبب الذي دعـا الاشتراكيين الطوباويين إلى أن يقيموا مخططاتهم

الاصلاحية على أساس من وعيهم الذاتيّ للحق والباطل ، وإلى ان يبشّروا بصليبية اخلاقية بدلاً من ان يقودوا حركة ثورية . ويطري « البيان » انتقادات الطوباويين للرأسمالية ، وبخاصة انتقادات فورييه وسان سيمون وروبرت اووين ، ولكنه يذهب إلى ان استمرار هذه المعتقدات في عام ١٨٤٧ ، برغم تقدّم الأحوال التاريخية إلى الأمام ، يجعل من خلفاء الطوباويين الاولين ، الذين كانوا طليعة عصرهم ، رجعيين بالنسبة إلى تغيّر الاحوال في العقد الخامس من القرن التاسع عشر . لقد كان « الطوباويون » المتأخرون ، على حدّ قول « البيان » ، رجعيين لأن تعاليمهم الاخلاقية تفضي إلى إضعاف الصراع الطبقيّ ، وإلى تنمية الأمل في نيل المساعدة من الاثرياء الخيّرين أو من سلطات الدولة القائمة ، وإلى صَرْف العمال عن النشاط السياسي إلى رؤىً للمستقبل غيرِ عملية . وبهذه الروح ، كما زعَمَ البيان ، نجد الاووينيين يعارضون اللائحيين ، ونجد أتباع فورييه في فرنسة يعارضون المطالب السياسية التي تقدّم بها « الاصلاحيون » *Réformistes* أو الديموقراطيون الاجتماعيون ، يعني أتباع لودرو — رولين **Ledru - Rollin** ولويس بلان . وعلى نقيض موقف الاووينيين والفورييريين هذا يعلن القسم الختامي من « البيان » عند تحديده موقف الشيوعيين السياسي المباشر ، تأييد الشيوعيين للديموقراطيين الاجتماعيين في فرنسة ، وتأييدهم في المانية للثورة البورجوازية المقبلة التي ستكون — ومن واجب الشيوعيين أنفسهم أن يعملوا لتحقيق ذلك على نحو مضمون — مجردَ فاتحةٍ لثورة بروليتارية تتْبع مباشرةً . وأخيراً ، فان « البيان » الذي أعلن من قبلُ « أن العمال لا وطن لهم » يضع شعاره « للعمال في بلدان الارض كلها » . « ليس لدى البروليتاريا ما تخسره غير أغلالها . ولكنّ لديها عالماً بكامله تستطيع أن تكسبه . أيها العمالَ في بلدان الارض كافةً اتحدوا ! » ولقد وُضع هذا الشعار عن عمد محل الشعار ، « الناس كلهم إخوة » الذي اصطنعته قبل ذلك

« عصبةُ العادلين » والجماعات الـتّي كانت نشأت عنها بين الألمان في ديار المنفى .

واستكمالاً للكلام على « البيان الشيوعي » يتعيّن علينا أن نلمّ إلمامة خاطفة بـ « خطاب إلى العصبة الشيوعية » ***Address to the Communist League*** وهو الخطاب الذي ألقاه ماركس عام ١٨٥٠ ، عندما كانت الثورة الاوروبية قـد اجتازت مسافةً طويلة في طريقها إلى الهزيمة النهائية . وواضح ان ماركس ، في عام ١٨٥٠ ، اعتبر هذه الهزيمة مجرد نكسة موقتة ، ورجا أن يعقبها عمّا قريب انفجار ثوريّ جديد أوفر حظـاً من النجاح . والواقع أنّ « خطاب » عـام ١٨٥٠ يُبرز استراتيجيـة ماركس الثوريّة على نحوٍ أوضح ممـا أبرزها « البيان الشيوعي » نفسه . انه لا يدعو إلى تسليح البروليتاريا فحسب ، بل يدعو أيضاً إلى إقامـة « مجالس للعمال مستقلة » جنباً إلى جنب مـع الحكومات الموقتة الـتّي سوف تقـام في المراحل الأولى من الثورة والتّي ستكون خاضعة في المقـام الأول لسيطرة البورجوازية الصغيرة . وعلى الثوريين الحقيقيين أن يعمدوا إلى التشهير بهذه الحكومات ؛ وأن ينبروا — حالما تتجلى تناقضاتُ الثـورةِ الجزئيةِ — إلى مقاتلتها بتأييد جماعيّ من الطبقة العمالية . وهنا ، كما لا يفتأ الشيوعيون المعاصرون يتَنصّلون من غير أن يتسرّب الملل إلى نفوسهم ، ينبغي ان نلتمس أصل فكرة السلطة السوفياتية كما نشأت في الروسيا في ثورتَيْ عام ١٩٠٥ وعام ١٩١٧ .

إن « البيان الشيوعي » ، على اعتبار أنه في جوهره دعوةٌ صارخة إلى العمل أكثر منه عرضاً لمذهب ، لا يمكن ان يُعتبر بأية حال صياغةً موزونة لفكرات ماركس . إنه لم يحمّله من فلسفته الاساسية أكثر من المقدار الذي اعتبره ممكنَ الهَضْم بالنسبة إلى الاعضاء، الفعليين والمرجُوّين ، في المنظمة الـتّي وُضع « البيان » برعايتها ، أو أكثر من المقدار الذي كان المندوبون ، الذين التمس ذلك البيان موافقتهم ، مستعدين لإقراره .

ولقد حمّله أيضاً أشياء كثيرة كانت مجادلة لهؤلاء المندوبين أنفسهم أكثر مما كانت مجادلةً لسائر الناس ، وشيئاً غير قليل كان لا بدّ أن يُنَصّ عليه هناك لأنهم أرادوا ذلك ، سواء شاء هو أم أبى . وإنما قُصدَ بالانتقادات الموجهة إلى مختلف « المدارس » الاشتراكية إلى « فطام » اعضاء « العصبة الشيوعية » أنفسهم عن ولاءاتهم القديمة ، وكان برنامج المطالب العاجلة تصنيفاً للقرارات التي كانت العصبة نفسها قد اقترحتها وسألتْهُ أن يُدْخلها في « البيان » . ولقد ضمّن « البيانَ » ، من فكراته الخاصة وفكرات اينغلز ، ذلك القَدْر الذي اعتقده ملائماً ، لا جميع تلك الفكرات بأية حال . وإنما أغفل ، بالكلية ، ما كان قد أصبح ، قبيل ذلك، المفهومَ الرئيسي الذي تقوم عليه نظريته في علم الاجتماع التاريخي ، أعني الدور الطاغي الذي يلعبه تطور قوى الانتاج في تقرير العلاقات الاجتماعية . لقد كان ذلك مُضْمَراً من غير ريب ؛ إن « البيان » لم ينصّ عليه في صراحة . وهكذا نجد أننا إذا أردنا أن نأخذ صورةً واضحة وصحيحة عن الماركسية كما تمثّلت في فكر ماركس وإينغلز عام ١٨٤٨ فيتعين علينا أن لا نكتفي بمجرد الرجوع إلى « البيان الشيوعي » ، بل ان نعدو ذلك فندرس كل كتابات ماركس المبكرة ، وما قاله بعد ذلك عن سياق تطوره العقلي خلال سنوات العقد الخامس من القرن التاسع عشر . ولسوف أُفرد الفصل القادم لهذا التفسير لمذهب ماركس بكامله كما كان عند إعداد « البيان الشيوعي » .

الفصل الثالث والعشرون

ماركس وإينغلز : ـ الماركسية حتى عام ١٨٥٠

لقد وصف كارل ماركس جولاته الفكرية الطويلة ، حتى وضع « البيان الشيوعي » ، في مقدمته لكتاب « نقد الاقتصاد السياسي » الذي نشره عام ١٨٥٩ . وهو يوضح هناك ان دراسته الرئيسية في الجامعة كانت تدور حول علم الفقه ـ هذا العلم الذي « فرغ للنظر فيه ، برغم ذلك ، من حيث صلته بدراسات الفلسفة والتاريخ ، وبوصفه شيئاً ثانوياً بالنسبة اليها . » وإنما تلقى دراسته هذه ، أول الأمر ، في بون ، ثم في جامعة برلين ، التي كان فيخته رئيسها الاول ، والتي خضعت بعد ذلك لسلطان شخصية هيغل القوية وهيمنتها . وفي برلين انضم ماركس إلى حلقة « الهيغليين الشبان » ، فأمسى الصديق الحميم لبرونو بووير ، وكوبين **Köppen** ، وسائر الجماعة التي كانت تعطي مذهب هيغل المثالي تفسيراً « يسارياً » . وفي عام ١٨٤١ نال شهادة الدكتوراه من جامعة جينا **Jena** ، لا من جامعة برلين ، إذ كان في ميسوره أن يقول ما يرغب في قوله ، بقدر من الحرية اعظم ، في جامعة أقل

خضوعاً للرقابة الرسمية المباشرة . ولقد كان آنذاك عشيراً حميماً لبرونو بووير ، وكان قد اعتزم أن يشخص للالتحاق به في بون ، حيث كان يدرّس ، وليعاونه في اصدار صحيفة فلسفية جديدة . ولكن بووير خسر منصبه بسبب من حملاته على الدين القويم **orthodox** ؛ وبدلاً من أن يشخص ماركس إلى بون سارع إلى الالتحاق بآرنولد روج **Ruge** ليعاونه في إصدار حوليته المعروفة بـ *Hallische Jahrbücher* والّتي كان روج يحررها منذ عام ١٨٣٨ ناشراً فيها كل ما اجترأ على نشره من كتابات « الهيغليين الشبان » اليساريين . وفي عام ١٨٤١ اضطر روج ، بسبب من متاعبه مع الرقابة الرسمية ، إلى نقل مقرّ عمله إلى دريسدن ، من اعمال سكسونيا ، حيث أصدر « الحولية الالمانية » *Deutsche Jahrbücher* بدلاً من حوليته السابقة . وأعلن ماركس موافقته على الاسهام في هذه الحولية ، ولكن الرقابة تدخلت من جديد ، وقرّر روج ان يصدر من سويسرة مجلداً من مجلدات « قصة الفلسفة » *Anecdota Philosophica* مشتملاً على المقالات الّتي لم يجروء على نشرها في المانية . وكان من المفروض أن تُضمّ مقالات ماركس إلى هذه المجموعة ، ولكنه أبطأ في إنجاز ما وعد به ، فدُفعتْ إلى المطبعة قبل أن ينفض يده من تلك المقالات . وبينا كان ماركس لا يزال منهمكاً في إعدادها سنحت له فرصة جديدة . ففي كانون الثاني (يناير) ١٨٤٢ انشأ نفرٌ من متحرري كولونيْ صحيفة الـ « راينيش تزايتونغ » ودُعي ماركس إلى الإسهام في تحريرها . وفي تشرين الاول (اكتوبر) عُيّن رئيساً لتحريرها ، ولمّا يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره . وفي أوائل السنة التالية عُطلت الصحيفة ، ووجد ماركس نفسَهُ ، كرةً أخرى ، من غير عمل ولكن بعد أن أغضب ، بوصفه رئيساً للتحرير ، جماعةَ « الهيغليين الشبان » البرلينيين بسبب من رفضه ان ينشر بعض مقالاتهم في الصحيفة . ولقد قضى في الواقع فترة عصيبة بين الرقيب البروسي من ناحية ، ومُسانديه

الماليين المتحررين من ناحية ، وبين الهيغليين الشبان الذين كانوا آنذاك يحملون حملةً عنيفةً جداً على الدين المسيحي ، وعلى البورجوازية الألمانية في آنٍ معاً .

وبعدَ انفصاله عن الـ « راينيش تزايتونغ » قرّر ماركس التعاون مع آرنولد روج في إصدار حولية تَخْلُف « الحولية الألمانية » *Deutsche Jahrbücher* وتُنْشر خارج المانية . وأخيراً استقر الرأي على إصدارها في باريس باسم « الحولية الالمانية الفرنسية » *Deutsch-französische Jahrbücher* . وبنى ماركس بـ « جيني فون ويستفالين » **Westphalen** في حزيران (يونيو) ١٨٤٣ ، وفي تشرين الثاني (نوفمبر) أسس معها بيتاً لهما في باريس .

ولم يصدر من « الحولية » الجديدة غير جزء واحد ، وكان ذلك عام ١٨٤٤ ، وقد اشتمل على دراسات بأقلام هايني ، وفيورباخ ، وهيرويغ ، وهيس ، وباكونين ، وبقلمَيْ إينغلز وماركس أيضاً . وفي باريس اجتمع ماركس ببرودون وبغيره من زعماء الاشتراكية الفرنسية ، وتعرّف لأول مرة تعرّفاً حقيقياً إلى المذاهب الاشتراكية الفرنسية . كذلك لقيَ ماركس اينغلز ، وكان لا يزال حديث عهدٍ بخبراته في مانتشيستر ، وفرَغَ لدراسة الاوضاع والمذاهب الاقتصادية الانكليزية دراسة جدّية . ثم كان إبعاد الحكومة الفرنسية إياه عن باريس عام ١٨٤٥ ، وهجرته إلى بروكسل ، حيث راح ، كما رأينا ، يشنّ حملاته على الايديولوجيين الألمان ، يعاونه اينغلز في ذلك ، وحيث اجتمع بوِلهلم وايتلينغ **Weitling** . وفي بروكسل كتب ماركس « بؤس الفلسفة » وفيه هاجم برودون ، وقدّم أول عرض عامّ لنظرياته الاقتصادية الجديدة . ومن ثمّ مضى ، بإلحاحٍ من اينغلز ، ليلعب دوره في إنشاء « العصبة الشيوعية » بلندن .

وكان ماركس قد تأثّر ، حتّى قبل إبعاده عن المانية ، تأثراً كبيراً بلودفيغ فيورباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) الذي نشر عام ١٨٣٩ كتابَهُ « نقد

الفلسفة الهيغلية » *Critique of the Hegelian Philosophy* ، وعام ١٨٤١ أشهرَ كتبه « جوهر النصرانية » *The Essence of Christianity* الذي ترجمته إلى الانكليزية ، في ما بعد ،جورج ايليوت (١٨٥٤) . وكان فيورباخ ، أكثر من أيّ من زملائه ، هو الفيلسوف الذي زحزح المثالية الهيغلية عن مقام الصدارة والسيادة الذي احتلته في دنيا الفكر الالماني وأحلّ محلّها استشرافاً مادياً بأصراره على ان مُنْطَلَق كل فلسفة وكل تفكير اجتماعي يجب أن لا يكون « الله » أو « الفكرة » ، بل الانسان . وليس هذا هو مجال الكلام المستفيض على إسهام فيورباخ في حقل الفلسفة . إنما يهمّنا فيورباخ ههنا ، أكثر ما يهمنا ، بسبب من أثره العميق في الماركسية وفي الفكر الاشتراكي الالماني برمّته على حدٍّ سواء . فمثْلَ كثير من الفلاسفة الألمان في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر عُنـي فيورباخ أول ما عُني بنقد الدين وتقييم منزلته في العقل البشري . لقد فهم الدينَ على انه في جوهره وسيلة لاشباع بعض الحاجات الانسانية العميقة ، ولكنه اعتبر العنصر اللاهوتي فيه ، كما رأينا من قبل ، مجردَ تمديد قام به الخيال البشري عند الانسان نفسه . لقد قال إن الانسان خلق اللهَ على صورته هو * ، والمشكلة التي يواجهها الجنس البشري هي البحث عن بديل للاّهوت الذي أمسى مُماتاً بفضل تقدّم المعرفة العلمية ، بديلٍ يشبع حاجة الانسان إلى مثل أعلى . ولقد ذهب إلى ان في إمكاننا ان نعثر على هذا « المعبود » في الانسان نفسه إذا نظرنا إلى الانسان لا من حيث هو فردٌ ولكنْ في علاقاته الاجتماعية ، التي تسامى من خلالها على مواطن ضعفه الفردية واستطاع ان يَفنْنَى في شيء أعظم من طبيعته هو ولكنه ليس مستقلاً عنها . وهكذا أمسى حبّ الانسان للجنس البشري هو الفكرة الرئيسية في فلسفة فيورباخ . لقد قامت « ماديته » في جوهرها

* وهي فكرة كان شوبنهاور قد عبر عنها قبل ذلك في كتابه « العالم كأرادة وفكرة » (١٨١٩) .

على هذا الإحلال للانسان محل الله كمنطلق لكل تفكير فلسفي واقعي . إن فيورباخ لم يقل ان الجسد والعقل شيء واحد ، أو إن العقل ليس شيئاً غير المخ ؛ ولكنه أكد على انه لا يمكن أن يكون ثمة روح من غير جسد ، وان من الضروري الانطلاق من مفهوم الانسان، كعقل في جسد، لا من أية ثنائية قطباها المادة والروح . ولم يذهب هو نفسه بهذا المعتقد إلى حدّ صياغة أيما فلسفة سياسية واضحة المعالم – بله صياغة أيما برنامج اشتراكي – ولكنه كان ذا أثر عميق في دفع كثير من الفلاسفة الشبان الذين نُشّئوا في الجو الهيغلي نحو الاشتراكيـة ، فاعتنقوا « ماديته » في حماسة كوسيلة للفرار من ميتافيزيقية هيغل المناهضة للديموقراطية . أما سلطانه على ماركس فيتجلى في « رسائله عن فيورباخ » *Theses on Feuerbach* التي وضعها يوم كان لا يزال يقوم بعملية تحرير عقله هو . وفي ما بعد أقرّ اينغلز بكثير من الأجلال ، في رسالته المقتصرة عن فيورباخ ، بالأثر العظيم الذي كان لمذهب فيورباخ في تطور فلسفته وفلسفة ماركس .

بيد أن ماركس لم يقدّر له أن يجد في الانجيل الفيورباخي المبشّر بحبّ الانسان لاخوانه في الانسانية مُستَقَراً له . لقد بدا لماركس ان هذا الانجيل ، كما طوّره معاصروه ، لا بدّ ان يُفْضي إلى استشراف تجريديّ بالكلّية . فقد عجز « الانسان » و « المجتمع » كمقولتين **Categories** عامتين عن إرضائه حالما وجد نفسه عام ١٨٤٢ ، بوصفه رئيساً لتحرير الـ « راينيش تزايتونغ » – وبعد ان أفلت من سلطان البيئة المغالية في الاخذ بأسباب الفلسفة ، تلك البيئة التي كان قد نُشّئ فيها – مضطراً إلى معالجة ضروب من القضايا الاقتصادية الواقعية . والواقع أنه كان في تلك المرحلة يجهل ، أو يكاد ، كل شيء عن الاقتصاد من وجهتيه النظرية والعملية : حتى الفكراتُ الاشتراكيةُ كانت قد انتهت اليه ، في المقام الأول، في الاشكال التجريدية التي افرغها فيها الفلاسفة « الهيغليون الشبان » –

وفي عـام ١٨٤٢ صدر كتاب لورنز فون شتـاين **Lorenz von Stein** الهامّ ، « الاشتراكية والشيوعية في فرنسة المعاصرة » *Socialism and Communism in Contemporary France* ، وهو أول دراسة شاملة للاشتراكية الفرنسية كتبها المانيّ . ولا بدّ ان يكون ماركس قد قرأ هذا الأثر بُعَيْد ظهوره مباشرةً . وقد علّق شتاين أهمية عظمى على نشوء البروليتاريـا كثمرة من ثمرات التصنيع ، وتنبأ بأن ما حدث في فرنسة نتيجةً لانبثاقها سوف يمتدّ إلى البلدان الأخرى عندما تخطو الرأسمالية خطوات أوسع في طريق التطور . لقد وصف سياق الصراع الطبقي في المجتمع الفرنسي ، وقدّم على أية حـال الخطوط الكبرى لتفسير اقتصادي للتطور التاريخي ، جاعلاً من الطبقات تجسيداً للقوى الاقتصادية . بيد أن شتاين لم يستنتج من دراسته البتة تلك الاستنتاجات التي سارع ماركس ، بعدُ ، إلى استنتاجها . فقد نظر شتاين إلى الاصلاح الاجتماعي من فوق ، كوسيلة إلى كبح جماح الاستياء العمالي . لقد كان هدفه اقامة نظام حكم ملكـي يكفل للطبقات العمالية أحوالاً حسنة ، وبذلك يكتسب ولاءها . إنه لم يكن بأية حال معادياً للبورجوازية أو لنموّ الرأسمالية . لقد آمن بـ « دولة رفاهية » منظّمة على أساس من التناغم بين الطبقات ، دولةٍ تظل في معزل عن الخلافاتِ الطبقية بوصفها سلطةً عُلْيا تعمل على التوفيق بـين الأفرقة المتنازعة . وكان ذلك هو المذهب الذي مـا لبث ماركس ان شجبه في « البيان الشيوعي » ناعتـاً إياه بـ « الاشتراكية الاقطاعية » . ولكن استنتاجات شتاين الرجعية والمناهضة للثورية لا تقلّل من أهمية تحليلـه للقوى الاجتماعية . وإذا كان ماركس لم يشر اليه في استعراضه لتطوره (اي لتطور ماركس) العقلي في مقدمة « نقد الاقتصاد السياسي » فأن ذلك لا يعني ان كتاب شتاين لم يلعب أيّ دور في تطـوير فكراته .

يقول ماركس ، في المقدمة ، إنه بوصفه رئيساً لتحرير الـ « راينيش

تزايتونغ » في عام ١٨٤٢ – ١٨٤٣ قد « وجد نفسه في حيرة وارتباك » عندما تعيّن عليه « أن يشارك في المناقشات حول ما يدعونه المصالح المادية » . والواقع أن شكل الجملة نفسَهُ ليدلّ على بُعده عن الفلسفة . ويمضي بعد ذلك إلى القول إنه فيما تعيّن عليه بوصفه رئيساً للتحرير ان يعالج قضايا واقعية تدور حول اشياء من مثل حال الفلاحين الراينيين والمناظرة القومية حول الحماية وحرية التجارة « تردّد في الصحيفة صدىً واهنٌ شبه فلسفيّ للاشتراكية والشيوعية الفرنسيتين . » لقد ازدرى ماركس هذه المادة الغامضة ، بيد أنه تعيّن عليه ان يُسَلّم انه في معالجته اياها لم يكن يعرف عن الموضوع مقداراً كافياً يمكّنه من أن يقْطَعَ فيه برأي مستقل . وهو لا يخبرنا ، عند هذه النقطة ، كم قد كان لتعرّفه إلى إينغلز وزيارته لانكلترة ، بتوجيه من إينغلز وبهَدْيه ، من اثر بعيد ساعده على تحرير عقله من قيوده الماضية ، برغم انه يعترف ، بعد صفحات معدودات ، بما كان لتعاون اينغلز معه من فضل في تصفية حسابه مع الايديولوجيين وفي توجيه انتباهه إلى دراسة النظريات الاقتصادية . ولكن ما وُفّق اليه اينغلز ، في المقام الأول ، هو انه فتح عينَيْ ماركس ، طوال فترة من الزمان ، على وقائع **facts** الحياة .

بيد أن ماركس لم يفهم المسألة على هذا النحو . لقد بدا له ان « تصفيته حسابه » ، ما بين عامي ١٨٤٣ و ١٨٤٦ ، مع الايديولوجيين الذين ترعرع بينهم ، وعثوره بخاصة على وجهة نظر مكّنَتْهُ من التحرر من النظرة الهيغلية إلى الدولة ، نقول لقد بدا له ان هذين العملين كانا أهمّ من ذلك بكثير . ولقد استهل هذه المرحلة ، كما يقول في مقدمة « نقد الاقتصاد السياسي » ، باعادة نظر نقدية في كتاب هيغل *Plilosophie des Rechts* (فلسفة « الحق » أو « القانون ») – والواقع ان اياً من الترجمتين لا تؤدي المعنى تماماً – الذي انطوى على مفهوم هيغل للدولة كتجسيد للعقل ، وكمؤسسة لها حقّ على الناس غير محدود –

وإنما ظهر الجزء الافتتاحي من نقد ماركس لهيغل في العدد الوحيد الذي صدر من « الحولية الألمانية الفرنسية » عام ١٨٤٤ . وهو يقول إن هذه الدراسات قادته إلى « ان يستنتج أن العلاقات الشرعية وأشكال بنْية « الدولة » لا يمكن ان تُفْهَم في ذات نفسها ولا يمكن ان تُفَسَّر بما يَدّعونه « التقدم العام للعقل البشري » — كما حاول الهيغليون الشبان ، وفيهم موسى هيس في هذه الآونة ، أن يفعلوا . لا ، ولكنه انتهى إلى ان يستنتج ، على عكس ذلك ، أن تلك الاشكال « مجذّرة » rooted في أحوال الحياة المادية ، التي أجملها هيغل .... تحت اسم المجتمع المدني » . وهذه اشارة إلى تمييز هيغل ما بين « الدولة » ، كشيء عقلاني محض ، وبين سائر اجزاء البنْية الاجتماعية التي تخضع ، في اعتقاد هيغل ، لناموس منفعة أدنى ، إلا بمقدار ما تمنحها الدولة من هدف وتوجيه عقلانيين . وهكذا كان ماركس يشيح بوجهه عن « دولة » هيغل إلى بنْية المجتمع الحقيقية كجهاز فاعل . ثم خلَص إلى القول « إن تشريح ذلك المجتمع المدني يجب ان يُلْتمس في الاقتصاد السياسي . »

ثم يُخبر ماركس قراءه إن إينغلز « انتهى إلى استنتاجاتي نفسها من طريق مختلف » — راجع في ذلك كتابه عن « حالة الطبقات العمالية في انكلترة » . وفي بروكسل عمل الرجلان معاً ، واضعَيْن قواعد مذهبهما المشترك ، وكان هيس يبحث مختلف القضايا معهما في كثير من الاحيان ، وكان يقرّهما على آرائهما في الأعم الأغلب . وفي المقدمة التي استشهدتُ بها كثيراً ، في مواطن سابقة ، أجمَل ماركس هذه الاستنتاجات في صفحتين لا تُنْسيان ، ولكنهما موجزتان أكثر مما ينبغي — صفحتين مركّزتين إلى درجة تُحتّم عليّ نقلهما بالحرف الواحد ، برغم ان كثيراً من المؤلفين سبقوني إلى ذلك :

« إن الانتاج الاجتماعي الذي يضطلع به الناس ينشئ

بينهم ، سواء أشاءوا أم أبوا ، علاقات محدّدة ليس منها بدّ . وعلاقات الانتاج هذه تقابل مرحلةً بعَيْنها في تطور قواهم الانتاجية .

والحاصل العام لعلاقات الانتاج هذه يؤلف بنْية المجتمع الاقتصادية — الأساس الحقيقي الذي تنهض عليه بُنىً فوقيّةٌ superstructures تشريعيةٌ وسياسية ، بُنىً تقابلها أشكالٌ محدّدة من الوعي الاجتماعي .

إن اسلوب الانتاج في الحياة المادية يقرّر الصفة العامة التي تطبع عملياتِ الحياةِ الاجتماعيةَ والسياسيةَ والروحيةَ .

وليس وعي الناس هو الذي يقرر وجودهم . على العكس ، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم .

وفي مرحلة بعَيْنها من مراحل تطورها ، تتضارب قوى الانتاج المادية في المجتمع مع علاقات الانتاج القائمة أو مع علاقات الملْكية — وليس هذا غير تعبير قانوني عن الشيء نفسه — التي كانت تعمل ضمن نطاقها من قبل .

ومن أشكالٍ مهمتُها تطوير قوى الأنتاج تنقلب هذه العلاقات إلى أصفادٍ تكبّل تلك القوى . عندئذ تحين فترة الثورة الاجتماعية . وما إن يتغيّر الاساس الاقتصادي حتى يطرأ على البنْية الفوقية العريضةِ كلها تحوّلٌ سريعٌ جداً .

وفي دراسة امثال هذه التحوّلات يتعين علينا دائماً ان نميّز بين التحوّل المادي في أوضاع الانتاج الاقتصادية — الميسورِ تقريرُهُ بمثل دقة العلم الطبيعي — وبين الاشكال التشريعية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية ، وبكلمة

مختصرة الاشكال الايديولوجية ، التي يُدرك فيها الناس هذا التضاربَ ويقاومونه حتى النهاية .

وكما لا يُبْنَى رأينا في المرء على رأيهِ هو في نفسه فكذلك لا نستطيع أن نحكم على فترات التحول هذه بالاستناد إلى إدراكها هي لذاتها . على العكس ، إن هذا الادراك يجب ان يُفَسَّر على ضوء تناقضات الحياة المادية — على ضوء التضارب الفعلي بين قوى الانتاج الاجتماعية وبين علاقات الانتاج .

إن أيما نظام اجتماعي لا يتلاشى ويزول ، البتة ، إلا بعد أن تكون جميع القوى المنتجة التي يتسع لها قد نشأت وتطورت . وعلاقات الانتاج الجديدة ، الأكثر حظاً من الرقيّ ، لا يمكن أن تبرز إلا بعد أن تنضج الاحوال المادية ، الضرورية لوجودها ، في رَحِم المجتمع القديم .

واذن ، فالجنس البشري لا يتصدى ، دائماً ، إلا للمشكلات التي يجد نفسه في مركز يمكّنه من حلّها . ذلك بأننا حين نتعمّق الأمرَ أكثر نكتشف دائماً أن المشكلة نفسها لا تنشأ إلا عندما تتوفر الاحوال المادية الضرورية لحلّها أيضاً ، أو إلا عندما تكون في سبيلها إلى التكوّن ، على الأقل .

وبإيجاز ، نستطيع ان نعتبر طرائق الانتاج الآسيوية ، والقديمة ، والاقطاعية ، والبورجوازية الحديثة مجردَ مراحلَ في تقدّم التكون الاقتصادي للمجتمع .

وعلاقات الانتاج البورجوازية هي الشكل المتنافر النهائي من اشكال عملية الانتاج الاجتماعية — متنافر ، لا بمعنى التنافر الفردي ، بل بمعنى التنافر الناشئ عن أحوال تكتنف

حياة الافراد في المجتمع . وفي الوقت نفسه فأن القوى المنتجة التي تنشأ في رَحِم المجتمع البورجوازي تخلق الاحوال المادية الضرورية للقضاء على ذلك التنافر .

واذن فهذا التكون الاجتماعي يشكل الفصل الختامي من المرحلة قبل التاريخية **prehistoric** من مراحل تطور المجتمع البشري . »

هذه المقاطع الرائعة تكاد تكون كل ما قدّمه ماركس إلى قرائه – باستثناء ما كتبه في « البيان الشيوعي » – عن أسس مذهبه المطلقة . وعليها – إذا استعرنا عبارته هو – أقيمت من غير ريب بنْية فوقية **superstructure** هائلة . وبالرغم من صراحة عبارات ماركس ووضوح معالمها فأنها تترك جانباً كبيراً من المعنى الذي قصد اليه عرضةً للشك . إن ما يعنيه واضحٌ إلى حدّ . إنه يؤكد ، في المقام الأول ، ان ما **يفكر** فيه الناس والطريقة التي يصطنعونها في ذلك التفكير يتأثران تأثراً كبيراً بالأحوال التي **يعيشون** في ظلها . وهذا القَدْرُ بيّنٌ اليوم : ولكنه لم يكن بيّناً عند الفلاسفة الألمان الذين كان ماركس يُنكرهم ويحمل عليهم ، والذين كانوا يلتمسون أجوبة مطلقة ، صحيحةً بصرف النظر عن الزمان والمكان ، لهذا السؤال : كيف ينبغي تنظيم المجتمع الكامل وايّ محتوى يجب أن يكون لمعتقدات الرجل العقلاني الاخلاقية ولدستور سلوكه . وإنه يقول ، ثانياً ، إن الاحوال الاقتصادية التي يحيا الناس في ظلها أعظمُ شأناً وخطراً من سائر أحوالهم الاخرى ، بل انها هي التي تقرّر ما سواها ؛ وعلى هذه الاحوال الاقتصادية ، في صفتها الاساسية ، يخلع ماركس اسم « قوى الانتاج » : وإلى حدّ ما يُعتبر هذا ، اليومَ ، قضية مسلّماً بها أيضاً عند كل عالم آنثروبولوجي وكل متخصص في التاريخ العالمي . ولكن الامر لم يكن هكذا في أيام ماركس ، برغم أن كثيراً من المفكرين ، من أهل القرن الثامن عشر على الأقل ، كانوا قد أكدوا على اثر البيئة في مؤسسات

الشعوب المختلفة وأعرافها *mores* . ولكن النقطة التي ذهب فيها ماركس إلى أبعد مما ذهب أسلافُهُ هؤلاء – مونتيسكيو ، وروسو ، وأووين ، وكثيرٌ غيرهم – هي عَزْلُهُ البيئةَ **الاقتصادية** عن العوامل البيئوية الاخرى بوصفها العاملَ الحاسم . وإنما كان هذا إنكاراً لسَداد الحكم الذي أطلقه أووين زاعماً ان المؤسسات الاجتماعية الفاسدة تنشئ خُلُقاً فاسداً ، وما اليه من أحكام . إن ماركس ليقولُ بأن المؤسسات الفاسدة ليست أسباباً أصيلة ، ولكنها هي نفسُها ثمراتُ القوى الاقتصادية . ولقد ذهب إلى أن من العبث الذي لا طائل تحته ان نكتفي بوصمها بالفساد : الشيء الجوهري هو أن نفهم لماذا توجد .

توجد المؤسسات ، على حد قول ماركس ، لأن « قوى الانتاج » تقتضي وجودها سواء شاء الناس أم أبوا . ففي كل مرحلة من مراحل تطور « قوى الانتاج » يجب أن يكون ثمة ضرب من التنظيم الاجتماعي لضبطها والسيطرة على استخدامها . وعلى الناس ان يضعوا القواعد الخاصة بهذه الشؤون ، وأن يحرصوا على التزام هذه القواعد . إن عليهم أن ينتظموا في جماعات متعاونة للاضطلاع بعبءْ الانتاج ، وهذا يستلزم تسويةً منظّمةً لعلاقات العمل بين الانسان والانسان . وإن عليهم أن يقرروا من ذا الذي ينبغي له ان يستخدم وسائل الانتاج ، وفي جملتها الأرضُ بحقولها ومراعيها ومناجمها وغاباتها ، والادوات التي صنعها الناس بأنفسهم ، في وقت معاً . يجب ان يكون ثمة نظام خاص بعلاقات المِلْكية ، ونظام لتنظيم العمل أيضاً . ويذهب ماركس إلى ان هذين النظامين لا تقرّرهما ارادة الناس الحرة ، ولكن تقررهما في صفتهما العامة طبيعة وسائل الانتاج التي تكون طوعَ يد الناس في أيما مكان من الامكنة ، أو أيما زمن من الازمان . إن « قوى الانتاج » هي التي تقرر « علاقات الانتاج » .

ولكن « علاقات الانتاج » ، المقرَّرة على هذا النحو ، تقرِّرُ إلى

جانب ذلك أشياء كثيرة . فالطرائق التي ينظّم فيها الناس للعمل ، والطرائق التي يحوزون بها الملكية تُفضي إلى نشوء بنْية اجتماعية تقرر علاقات الناس المتبادلة لا خلال انصرافهم إلى العمل فحسب ، ولكنْ في نواحٍ اخرى من تعايشهم أيضاً . وهذه العوامل ترفع قوماً وتخفض آخرين ، لا في عملهم وحسب ، بل في وضعهم الاجتماعي ومكانتهم في الحياة العامة أيضاً . وهذا يُفضي إلى نشوء الطبقات ، التي يعتقد ماركس بأنها تتحدّد ، في المقام الأول ، على أساس من علاقات القوم المختلفة بالبنْية المنتجة . إن ما يبدو في نظرنا ضروباً من التمييز الاجتماعي هو في أساسه ضروب من التمييز الاقتصادي تتوقف على الاحوال التي يتم الانتاج في ظلها وتتفاوت بتفاوتها .

وهذا رأي يحتمل المناقشة . إنه يتضمن على نحو جليّ – جليٍّ بالنسبة الينا نحن أبناء القرن العشرين – عنصرَ صدقٍ حقيقياً . فليس ثمة اليوم ، في أرجح الظن ، من ينكر ان البُنَى الطبقية *class - structures* المميّزة في المشتَركات **العصرية** هي إلى حد بعيد ثمرة القوى الاقتصادية – فالطبقتان الوسطى والعمالية مثلاً ، سواء في طبيعتهما العامة أو من حيث العُشَيْرات **sub - groups** التي تؤلفهما ، هما من مواليد ما ندعوه الثورة الصناعية والتحولات التي اقتضتها في الأعمال والتقنيّات **techniques** التي كان لا بدّ من امتلاك ناصيتها لضبط قوى الانتاج الجديدة . ولكن الشيء الذي لا نستطيع أن نثق من صحّته كل هذه الثقة هو ان بُنَى **structures** العهود التي سبقت الثورة الصناعية قابلةٌ للتفسير ، على نحوٍ متكافئ ، بلغة الاحوال الاقتصادية – فنحن نتساءل ما إذا كانت المقولة **category** المتمثلة في لفظة « اقتصادي » يمكن ان تُميَّز ، في أنماط المجتمع الاكثر بدائية ، من غير ما مفارقة تاريخية **anachronism** ، عن المقولات الاخرى بقَدْرٍ يقارب قدرتنا على تمييزها في المجتمعات العصرية ، وما إذا كان يتعينّ علينا أن نعترف للعوامل العسكرية ، أكثر

مما كان ماركس مستعداً للاعتراف لها ، بأثرها التكويني الفعال في البُنَى الطبقية . كذلك لا نحسب ان كل امرئ مستعدٌ لقبول تفسير فيورباخ للمعتقدات الدينية كثمرات لعملية « تمديد » قام بهـا العقل البشري ، أو لقبول تطوير ماركس للنظرة التي تُرجع الدين ، آخر الامر ، مع سائر اجزاء المركّب الاجتماعي على حد سواء ، إلى تأثير الاحوال الاقتصادية .

إن نظرية ماركس تدعى في بعض الاحيان « مادية » وفي بعضها الآخر « اقتصادية » . وكلتا اللفظتين توحي اولويةً **priority** للحاجات التي تُشْبَع بالسلع المادية – كالطعام ، واللباس ، والمأوى وما اليها – على الحاجات التي تقتضي اشباعاً غير ماديّ ، كالحاجة إلى استرضاء بيئة معادية بالقوة **potentially** ، بيئةٍ تُعتبر قابلةً للتأثر بالمراسيم الطقوسية ، أو كالحاجة إلى الصداقة والمودّة . إن الناس ، بمعنى من المعاني طبعاً ، يجب أن يأكلوا إذا كان لهم أن يعيشوا ؛ ولكنْ ما القولُ إذا ما آثروا الموت على الحياة من غير إشباع للحاجات المعدودة من الصنف الثاني ؟ إن علماء الآنثروبولوجيا المحدثين اقلّ استعداداً من ماركس ، بكثير ، لقبول الرأي القائل بتفسير سلوك الشعوب البدائية الاساسي كله تفسيراً اقتصادياً ، وعلماء النفس العصريون يأبون ، على نحو مماثل ، قبول فكرة « الانسان الاقتصادي » . فليس أمراً بديهياً ، ولا أمراً مُثْبَتاً على نحو استقرائي ، أن « الانسان – على حد قول اينغلز – يأكل قبل أن يفكر » . ومن حق المرء ان يتساءل : « أيّ مقدار من الطعام يجب ان يتناوله الانسان قبل أن يبدأ في التفكير ؟ » بل ان يتساءل : « هل يستطيع الانسان ان يأكل من غير ان يعدّ العدة لذلك ، البتة ؟ » ان مسألة الأولوية هذه هي على اية حال اشدّ تعقيداً مما جعلها ماركس وإينغلز بكثير . والماركسيون اليوم يؤثرون ، عادةً ، لفظة « مادي » على لفظة « اقتصادي » صفةً لمفهوم ماركس للتاريخ . ولعل مردّ ذلك

إلى ان لفظة « ماديّ » تفسح مجالاً أكبر لأخذ العوامل غير الاقتصادية بعين الاعتبار ، عندما يُفْهم منها أن الناس وعقول الناس جزءٌ من عالم القوى المادية .

بيد ان هذه ليست ، بالقياس إلى الجانب الرئيسي من نظرية ماركس، غير قضايا ثانوية ، برغم أنها تثير مشكلاتٍ تتصل بكامل موقفه من « القيم » . والواقع ان الالتباس الكبير الذي خلّفه عرْض ماركس لنظريته العامة يتركز حول المعنى الدقيق الذي ينبغي أن يُستَفادَ من تعبير « قوى الانتاج » ، ومن العملية التي كان مفروضاً في هذه القوى أن تنشأ بواسطتها . ففي المقام الأول ، يبدو ماركس وكأنه يفترض ان « قوى الانتاج » تتقدّم بمَعْزِلٍ عن ارادة الناس . ولكن هل تتقدم تلك القوى على هذا النحو ؟ هل صحيحٌ حقاً أن الناس لا يستطيعون ان يفعلوا شيئاً لأعاقة تقدم المعرفة الأنسانية ، التي يتوقف عليها ، كما هو بيّنٌ ، تقدم « قوى الانتاج » ؟ إن « قوى الانتاج » لا تنبثق على نحو تلقائيّ من بيئة الانسان غير البشرية — لا ، ولم يَحْسِبْ ماركس أنها تنبثق هذا الانبثاق التلقائي . إنهـا ثمرة تعلّمِ النـاسِ شيئاً عن القوى الطبيعية وعن وسائل السيطرة عليهـا وتسخيرها للأغراض البشرية . ان تقدّم القوة المنتِجة هو تقدم المعرفـة الانسانية في اكتساب واصطناع الاشياء التي كانت هناك قبل أن يكتشف الناس كيف يستعملونها ، ولكنها لم تصبح « قوىٍ إنتاج » إلا بعد أن اكتشف النـاس ذلك . والحق أن الأشـياء لا تصبح قوى انتاج إلا عندما تُنْشَر معرفةُ استعمالها نشراً كافياً إلى حد يجعل اصطناعها ممكناً ، وإلا إذا لم تُحْبَسِ المعرفة ، أو وسائل الافادة منها ، عن الناس بسلطان الخرافة أو الأحقاد أو المصالح الراسخة المسلّحة بقَدْر من القوة كافٍ .

ويبدو أن ماركس يفترض أن أمثال هذه العوائق لا بدّ أن تُذَلّل ، كما ذُلّلت على نحو متعاظم في الغرب ابتداءً من القرن السادس عشر

فصاعداً . ولكن هل ذُلّلت في الصين ، أو في الهند ، أو في جزء كبير من العالم ، إلا بتأثير الغرب على هذه الديار ؟ أليس ثمة ، على نطاق التاريخ العالميّ ككلٍّ ، نزعةٌ من جانب ماركس نفسه إلى تشخيص personification قوة التقدم الاقتصادي ، وإلى مَهْرِها بضرب من الارادة الخاصة بها والمستقلة عن ارادات الناس ؟ أو أليس ثمة ، إذا غَضَضْنا الطرف عن ذلك ، نزعة إلى الاضطراب والاختلاط في النظر إلى عقل الانسان بوصفه جزءاً من قوة الطبيعة ، حيناً ، والنظر اليه بوصفه شيئاً خاضعاً لضروب التأثير الخارجي تفرضهُ عليه هذه القوة نفسُها حيناً آخر ؟ وبتعبير أصرحَ ، ألا يُفكَّر في « قوى الانتاج » ، أحياناً ، بوصفها فحماً وحديداً ، وبخاراً وماءً ، واشياء أخرى ليست من الأنسان ، وأحياناً اخرى ، من غير ما انتقال صريح أو واعٍ من معنى إلى معنى ، بوصفها سيطرة الانسان على الفحم والحديد ، والبخار والماء ، وغيرها من الاشياء الخارجية التي يسخّرها لأغراضه ؟

هذه الاسئلة واردةٌ إلى ابعد الحدود ، من غير ريب ، عند كل بحث في صفة « مادية » materialism ماركس . لقد دعا هو وإينغلز نفسيهما « ماديّيْن » لأنهما ، في المقام الاول ، أرادا أن يُنكرا المذهب « المثالي » idealislic الذي قال به الهيغليون ، الذين اعتبروا الاشياء اقلّ « حقيقيةً » من « الفكرات » بل وذهبوا ، على طريقة افلاطون ، إلى الاعتقاد بأنها نُسَخٌ دُنيا عنها . لقد أرادا ، متّبعين في ذلك مَثَلَ فيورباخ ، ان يؤكدا أن الوجود سابقٌ الوعيَ ، وليس العكس . ولكن « الوجود » الذي زعما له الأسبقيةَ شمَلَ الأنسانَ ، لا بوصفه جسداً فحسب ، بل بوصفه عقلاً أيضاً . وكان فيورباخ قد حاول ان يسمو فوق ثنائية الجسد والعقل ، والمادة والروح ، القديمة ، من طريق التأكيد على وحدة الاثنين الاساسية ، وحدة « الجسد — العقل » في كلٍّ لا

يتجزأ ؛ ومن طريق إنكار ، لا وجودِ العقل أو الروح ، ولكنْ إنكار إمكان وجود أيٍّ منهما في غير الجسد . ولقد كان هذا هو موقف ماركس أيضاً ؛ ومن هنا حرص هو وانغلز أشد الحرص ، في مواطن كثيرة ، على تمييز مذهبهما عن المذهب الذي أطلقا عليه اسم « المادية الجافية » ، وكذلك عن الفكرات السبينوزية المزعومة التي تصوّرت المادة والعقـــل مَظْهَرَيْن غير متناسبَيْن للحقيقة ، مَظهرَيْن خاضعين لنواميس متميزة . لقد كانا أحَدِيّيْن **monists** على نحو صارخ ، ولكنهما كانا ماديّيْن بهذا المعنى الخاص ليس غير ، معنى إنكار الوجود المستقل للعقل من غير مادة .

يؤكد ماركس أن « الناس يصنعون تاريخهم بأنفسهم » بالاضافة الى تأكيده ان العلاقات الانتاجية التي يستظلّ الناس بظلها ، والتي تعطـــي تاريخهم شكله وصورته ، إنما يُستَظَلّ بظلها بمَعْزِل عن اراداتهم . أمن الممكن ان يكون كلا الحكمين صحيحاً ؟ ان ذلك لمتعذّر إلا إذا تصوّرنا ان الناس يصنعون تاريخهم بموجب ناموس من نواميس الحاجة مفروضٍ عليهم ، ناموس يتحكّم في تقدّم معرفتهم وفي تطبيقها على فنون الحياة العملية . وإلا اذا كان ثمة حاجة ، والحاجة هي أمّ الاختراع الكليّة ، بحيث نعتبر كل ما يُبدعه الناس استجابةً ضروريةً للاحوال التي تَطْرح المشكلة . والذي أراه أن ماركس اعتقد بأن ثمة مثلَ هذه الحاجة ؛ ولقد كان على حق ، في الأعم الأغلب ، بالقياس الى تاريخ المجتمع الغَرْبي منذ عهد النهضة (الرونيسانس) على الأقل . وفــوق هذا ، فقد كانت هذه الحقبة هي التاريخ الذي عُني ماركس به حقاً ، لأنها كانت تزوّده بالوضع الواقعي الذي شعر أنه مدعوّ الى العمل فـــي غماره . وعلى هذا الأساس أطلق أحكاماً تعميمية تنتظم التاريخ كله . ولقد كان خليقاً به ان يثير استغرابنا لو أنه لم ينهج هذا النهج ؛ ذلك بأن قوانين التاريخ الكلية كانت ، منذ القرن الثامن عشر ، رائجة الى

أبعد الحدود ، وكانت مادةً تُسكر من يستنشقها . وكان هيغل صاحب أحدِ هذه التعميمات generalisations الواسعة – بل أوسعها على الاطلاق – عندما ذهب الى ان « التاريخ » هو زحفُ « الله – العقل » God - Reason على الأرض . ولقد أراد ماركس ان ينأى عن هيغل بالبحث عن « تعميم » لا يقلّ عن تعميمه شمولاً ، تعميم يحرّره من هذه المثالية ويمكّنه من التفكير المثمر في مشكلات المجتمع الواقعية بوصفه بَطَل الدفاع عن المضطَهَدين ، لا بوصفه مُؤلِّهاً للاضطهاد. وأنشأ ماركس تعميمه ، وأثبت هذا التعميم ، بالنسبة الى أغراضه* العملية ، نجاحه . وإذا ما وُجّه اليه الاعتراض على أساس من انه لم يكن صحيحاً لا في طبيعته الكليّة *sub specie aeternitatis* ولا في كل زمان ومكان ، استطاع ماركس الرد بأن الفكر لا يكون صحيحاً إلا ضمن حدود الوضع التاريخي للمفكر ، وإلا بوصفه تعليلاً للخبرة الفعلية experience ودليلاً الى العمل في قرينةٍ context بعَيْنها ، وبأن تعميمه هو ، في ما يتعلق بهذا كله ، صحيحٌ الى حد بعيد – لأنه أجاب عن السؤال الذي احتاج إلى إجابة في زمان ماركس ومكانه .

وبكلمة أخرى ، فان ماركس كان في الواقع يبحث عن « فرضية » قابلة للتطبيق working hypothesis لا عن عقيدة دوغماتية (dogma) . والحق ان ماركس ، برغم « دوغماتيته » الشديدة في كثير من الأحيان بالمعنى المألوف للمصْطَلَح ، لم يكن يؤمن بالعقائد الدوغماتية بأيما معنى مطلق . إنه لم يكن يقول لمعاصريه « هذا حقّ » بقدر ما كان يقول لهم ، بروح الباحث الاجتماعي ، « هذه هي الطريقة لأداء ذلك » . كان يحاول ان يجد صيغة formula لتنظيم قوة البروليتاريا الطبقية وتوجيهها ، على نحوٍ انضباطيّ ، لتحقيق بعض الغايات العملية . وكان لفكرة « رسالة البروليتاريا التاريخية » سحرٌ لا يُنكَر بوصفها نداءً للمّ الشعث وللعمل

* اي اغراض ماركس .

المشترك ؛ ولقد شعر ماركس ان واجبه يقتضيه ان يفيد منها أقصى ما تكون الإفادة .

ولكن ألم يؤدّ إيمانه بحتمية انتصار البروليتاريا إلى تحطيم سلطان سحره ؟ لماذا يتعين على الناس ان يرهقوا أنفسهم في العمل من أجل قضية لا بدّ أن تنجح حتى ولو لم يفعلوا أيما شيء ؟ ألا تُفضي وجهة نظر ماركس ، لا إلى العمل ، بل إلى القَدَرية **fatalism** ؟ . إنه هو لم يظن ذلك . على العكس ، لقد اتهم بالقَدَرية اولئك الفلاسفة أنفسهم الذين كان يقارع فكراتهم . إن ما يقود إلى القدرية ، في اعتقاده ، كان ذلك المذهب الذي يمجّد « الفكرة » **Idea** ويرفعها إلى مقام فوق مقام الواقعة **fact** ، ويمجد قضيةَ العقلانية **rationality** ويضعها فوق نشاط الناس في كل ما يتّصل بشؤونهم اليومية . ولقد نصّ على ان الايديولوجيين كانوا يصبّون ، من غير انقطاع ، ماءً بارداً على الاصلاحات التي تنطوي على تسوية ، وعلى الحركات التي اعتبروها مَشُوبةً بدوافعَ أنانية . وهذا قادهم إلى الوقوف من الصراع المعاصر موقف المتفرج ، بدلاً من ان يشاركوا فيه ويسعَوْا إلى الافادة من كل قوة اجتماعية فعلية يستطيعون ان يسخّروها لغايات صالحة . إن ماركس ما كان ليجد بأساً في اصطناع اسلحة يعوزها الكمال : لقد كان واقعياً إلى درجة مكّنته من ان يعرف انه ليس ثمة سبيل اخرى لأنجاز الأشياء . وكان واقعياً ، أيضاً ، إلى درجة مكّنته من ان يدرك أن الايمان بيقينيّة النصر يجعل معظم الناس يقاتلون قتالاً اشد ضراوة ، ولا يحجمون عن خوض المعركة . وهذا ، من غير ريب ، منافٍ للمنطق ؛ ولكنه يبدو ، برغم ذلك ، ذا أثر سيكولوجي عظيم . إن تاريخ الماركسية التالي ، كله ، لينهض دليلاً على ذلك ، وكثير من الناس عرفوا ذلك قبل ماركس . إن المقاتلين في العصور القديمة لم ينقلبوا إلى بيوتهم عندما آمنوا بأن « إله المعارك » كان يقاتل من أجلهم . لا ، لقد قاتلوا في ضراوة

أعظم .

إن فيورباخ ، في ما ذهب اليه من ان الدين يتخذ شكله من تمديد الناس أنفسهم إلى خارج انفسهم ، لم يُنكر بأية حال أن الدين ، في شكلٍ ما ، ضروريٌ للناس . كان قد ودّ ، مثلَ كونت **Comte** في ما بعد ، ان يُحِلّ « دين الانسانية » — دين الانسان ككائن اجتماعي — محل الدين اللاهوتي . وماركس ، في اعتباره ان **الاشكال** الدينية رهنٌ بالعوامل الاقتصادية ، لم يكن يقصد لا إلى إثبات ، ولا إلى نفي ، ضرورة « الحافز » الديني . كل ما كان يقوله هو أن الأديان القائمة هي أديان طبقية ، أنشئت على صورة البُنى **structures** الاقتصادية الخاضعة لسلطان النظام الطبقي . والواقع أنه ، في دعوته عمالَ العالم إلى أن يتحدوا ، كان يضع ديناً بروليتارياً جديداً أو على الاقل — فهذه مسألة اصطلاح ليس غير — كان يضع انجيلاً قادراً على إشباع ذلك العنصر الذي سبق للدين ان ناشده ، من بين عناصر العقل البشري ، بطريقة تهدف إلى التوفيق ما بين هذا العنصر وبين حاجات المجتمع الجديد الذي كان في سبيله إلى ان يصبح مناسباً وضرورياً بوصفه البِنْية الفوقية **superstructure** المستندة إلى « قوى الانتاج » الجديدة المتنامية . ولطالما زعم الباحثون ان مناشدة ماركس المِسْياوية * **messianic** لا تنسجم ، منطقياً ، مع محاولته توطيدَ الاشتراكية « كعِلْم » ؛ ولكن هذا التنافر لا وجود له ، من وجهة نظر ماركس نفسِه ، ذلك بأنه لم يكن يؤمن بأن المنطق الصُوْري **Formal Logic** يقدّم وسيلةً سليمة لتعليل العالم الواقعي المتغير . لقد ظل ماركس هيغلياً إلى حدٍّ كافٍ لجعلِه يعتبر ان من الامور الاساسية ان الشيء يمكن أن يكونَ « أ » **A** و « ليس أ » **not - A** في آن معاً . ولقد آمن ، مع فيورباخ ، بأن العمل سابقٌ الفكرةَ ، وان الفكرات — بقدْر ما تنطوي

* نسبة الى مسيا ، اي المسيح .

عليه من صحة — هي تصييغات formulations للأعمال ..
وهكذا ، فأن حتميته determinism لم تكن ، كما رآها هو ، حتمية تفرضها الاشياء على شؤون الناس ، ولكن حتمية تفرضها الأعمال على الاشياء . إن اعمال الناس هي التي جعلت العالم ما هُوَ ؛ ولكنها ليست أعمالاً لا سبب لها أو اعمالاً طارئة ، بل أعمالٌ محتومة تشكّل ارادةُ العمل جزءاً محتوماً منها . أنا لا أقول اني أقْبَلُ وجهة النظر هذه . لا ، كل ما أقوله هو أن هذه كانت هي وجهة نظر ماركس نفسه ، وأنها على نحو واضح وجهة نظر ممكنة ، وجهة نظرٍ لا يمكن رفضها على أساس منطقي محض .

إن مسألة قصور المنطق الارسطوطاليسي وما ينطوي عليه من مواطن ضعف ، و « المنطق الديالكتيكي » الذي قال به هيغل ، لا بوصفه بديلاً عنه ، ولكن بوصفه منطقاً أسمى من منطق ارسطو ومكمّلاً له ، منطقاً ضرورياً لفهم « الحقيقة العقلانية » Rational Reality ، لهي مدعاةٌ لكثير من الاختلاط والتشويش . فلا هيغل ولا ماركس كان ينكر صحة المنطق الصّوْري ضمن نطاق دائرته * الخاصة : كل ما كان هيغل يقوله هو ان هذا المنطق غير مُجْدٍ في دراسة ديناميقا dynamics عالمٍ متطورٍ . ولقد تبنّى ماركس وجهة النظر هذه ، وافاد منها في صياغة مفهومه المادي للتاريخ ؛ ولكنه غير مسؤول بأية حال عن الهراء الذي يجعل من « المنطق الديالكتيكي » **بديلاً** عن المنطق الصوري ، كما حاول بعض المعجبين به أن يقوّلوه زُوْراً . فليس ثمة تناقض بين النظرة القائلة بأن « أ » A لا يمكن ان تكون في الوقت نفسه « **ليس أ** » not - A وبين النظرة القائلة بأن « أ » A يمكن أن تصبح شيئاً مختلفاً عن « أ » A . والاختلاط والتشويش لا ينشأآن إلا عندما ننظر إلى فكرة « **ليس أ** » العامة السلبية في أساسها وفكرة « **شيء مختلف عن أ** » .

* اي دائرة المنطق الصوري .

الايجابية وكأنهما شيء واحد . والواقع ان هذا الخلط بين « المضادّ » contrary و « المناقض » contradictory يتخلّل لا الفكر الهيغلي فحسب بل جانباً كبيراً من الفكر الماركسي أيضاً .

ولكن **لماذا** – وهو سؤال كثيراً ما طُرِح – **أراد** ماركس ان تنتصر البروليتاريا ؟ كان في امكان العلم ان يقول له إن ذلك هو قَدَرُهـا ؛ ولكن ما الذي يدعوه إلى المبالاة بهذا ؟ هل في ميسور العلم أن ينوّر ارادته ؟ لقد كان خليقاً بماركس ان يعتبر مثل هذا السؤال لغواً لا معنى له . لقد **أراد** للبروليتاريا ان تهزم البورجوازية ؛ ولقد **أراد** مجتمعاً خلْواً من الطبقات . وهذه الارادة كانت واقعة fact تعيّن عليه ان يعمل على أساسها . إنها « واقعةٌ – عملٌ » fact-act في آنٍ معاً ؛ وبكلمة اخرى إنها *a praxis* اذا أردنا ان نستعمل اللفظة اليونانية المصطَنَعة لوصف هذه الوحدة . وإذا اراد اقوام آخرون – بعضُ الاقوام الآخرين – شيئاً آخر ، فعندئذ يعملون على نحو مغاير ؛ وعندئذ ينشأ صراع كان ماركس واثقاً من ان « وحدته » هذه لا بد أن تنتصر في نهايته . ولست احسب أن ماركس كان خليقاً به أن يجيب لو سُئِل هل كان محتوماً عليه وعلى خصومه ، سواء بسواء ، ان « يفكروا ويعملوا » على النحو الذي فعلوا . وأياً ما كان ، فلست أعتقد أنه اجاب عن هـذا السؤال البتة . إنه لم يكن مَعْنيّاً بمسألة الحتمية الفردية ؛ لا ، لقد كان معنياً بالحتمية **الاجتماعية** فحسب ، بحتمية العمل **الطبقي** التي تفرضها « قوى الانتاج » . إنه لم يكن ، بعد اختلافه مع الهيغليين ، نظرياً theorist اخلاقياً ؛ لقد كان نظرياً اجتماعياً .

ولست أعتزم ، في الوقت الحاضر ، أن أذهب إلى أبعد من هذا في تتبّع فكر ماركس ، أو فكر اينغلز ، ودراسة تطوّر أيّ منهما . إني اتحدث في هذا المجلد عن الاشتراكية حتّى عام ١٨٥٠ تقريباً ؛ وهناك أشياء كثيرة أخرى عن الماركسية ارجئ تفصيل القول فيها إلى حين أدرس ،

في مجلد تالٍ ، تطوراتها الاخيرة ونتائجها . وحسبي الآن ان أجمل في فقرات قليلة زبدة رأي ماركس في سلطان « قوى الانتاج » الحتمي على التاريخ البشري .

إن نشوء المجتمع وتطوره يتوقفان ، وفقاً لنظرية ماركس العامة ، على الصفة المتغيرة « لقوى الانتاج » — يعني ، في الواقع ، على الصفة المتغيرة لسيطرة الانسان على سائر الطبيعة وعلى نفسه . وهو يذهب إلى أن كل مرحلة من مراحل هذا التطور تفضي إلى تنظيم مقابلٍ **corresponding** للقوى البشرية من أجل استغلالها — إلى تنسيق معيّنٍ للعلاقات الانسانية والحقوق الملكية — يحتاج بدَوْرِه إلى أن يُدْعم بالقوة من طريق تنظيمٍ سياسي ملائم ، وإلى ان يُدْعم أيضاً بالأثر الذي يخلّفه في عقول الناس من طريق تصييغات **formulations** ايديولوجية مقابلة . وهكذا فأن النظام السياسي وكاملَ بِنْية **structure** الفكرات والقيم القائمة في مجتمعٍ ما ، برغم انهما يُصْطنعان لفَرْض الخضوع للاوضاع الطبقية التي يتطلبها تطوّر « قوى الانتاج » المعاصر ، ليسا كلاهما سبب النظـــام الطبقي ، بل نتيجة القوى الاقتصادية الكامنة وراءهما . إن كلاً منهما ، على حد تعبير ماركس ، « بِنْيةٌ فوقية » **superstructure** . إن القوة الحقيقية الدافعة لتكْمُنُ في « قوى الانتاج » نفسها . ولما كانت هذه القوى تتغير من طريق تطور المعرفة البشرية والمقدرة العملية عنـــد الناس ، تطوّراً أبعد ، فلا بدّ أن ينشأ تعديل **adaptation** مقابلٌ **corresponding** للبِنْية الاجتماعية والسياسية ، وللبُنَى الايديولوجية التي تقرر « طريقة حياة » **way of life** المجتمع أيضاً .

بيد ان مصالح الطبقات الحاكمة تملي عليها ان تحول دون حدوث هذا التعديل على أيّ وجه قـد يتهدد سلطانَها ؛ وهكذا تستخدم هـــذه الطبقات قوّتها لأبقاء البِنْية السياسية على حالها ، وللقضاء على المُبْتَدعات « الخطرة » ، اقتصادية كانت أو ايديولوجية ، حتى ولو كانت هـــذه

ملائمةً لتطوير إضافي في علاقات الانتاج ابتغاءَ تمكين « قوى الانتاج » النامية من أن تُستَخدم استخداماً كاملاً . وهكذا سوف ينشأ ، في كل نظام اجتماعي خاضع لتطور اقتصادي ، تنافرٌ بين حركة « قوى الانتاج » المندفعة إلى أمام على نحو موصول ، وبين « البِنْية الفوقية » للمؤسسات السياسية والايديولوجية في المجتمع المعنيّ ، هذه البِنْية التي تنزع إلى المقاومة لابقاء القديم على قدمه . وفي غضون ذلك يخلق تطور « قوى الانتاج » قوى اقتصادية حقيقية جديدة في أيدي أناس سوف يسعون إلى بَسْط سيطرتهم على المجتمع ، وهذا التصادم سوف يجد تعبيرَهُ في شكل صراعٍ طبقيّ بين الطبقة المسيطرة القائمة وبين الطبقة الآخذةِ قوّتُها الاقتصاديةُ في التعاظم من طريق سيادتها على اشكال القوى المنتجة الجديدة . وكلما استفحل التنافر واشتدّ ، مهّدتِ الصراعاتُ الطبقية المستحرّةُ السبيلَ للثورة الاجتماعية ؛ ولسوف تفضي الثورة ، يوم تندلع نيرانها ، إلى تدمير البِنْية الفوقية المماتة **obsolete** الخاصة بالمؤسسات الاجتماعية تدميراً عاجلاً ، ولسوف تُحِلّ محلّها بِنْية فوقيةً جديدة متناغمة مع أحوال « قوى الانتاج » المتغيرة .

وأمثال هذه الثورات الاجتماعية تشمل وتستلزم ثوراتٍ في الفكرات وفي المؤسسات سواء بسواء : إنها نقاط الانعطاف — **turning - points** الكبرى في التاريخ البشري . والواقع ان ماركس وانغلز لم يحْسَبا ، بأية حال ، كما توهّم بعض نقّادهما أنهما حَسِبا ، أن كل حادثة تاريخية يمكن ان تفسَّر مباشرةً على اساس من هذه القاعدة . والقاعدةُ نفسُها لم يطبّقاها تطبيقاً مباشراً إلا على ثورات التاريخ الكبرى ، كالثورة الفرنسية التي اعتبراها لا مجردَ ثورة فرنسية فحسب بل جزءاً من حركة عامة للحضارة الغربية . إنهما لم يحاولا تطبيق قاعدتهما الواسعة على الاحداث اليومية ، باستثناء تلك التي تتصل اتصالاً مباشراً بحركة التاريخ العامة . بيل إنهما لم يقولا إن قاعدتهما ممكنٌ تطبيقها على كل حادثة بارزة

في تاريخ بلدٍ بعينهِ ، ذلك بأنهما كانا يفكران بلغة حركة عالمية عامة وكانا مستعدين للتسليم بأن انحرافات هامة عن هذه الحركة قد تحدث في تاريخ أيما بلد من البلدان . بيد أنهما اعتقدا بأن الطريقة « المادية » في النظر إلى الأحداث الجارية في بلد ما قادرةٌ على القاء ضوء ساطع على كثير من الاحداث التي كانت متعذرة التفسير على أساس أيما استشرافٍ آخر ؛ ولقد اظهر ماركس وانجلز نفساهما ، في عرضهما لأحداث عام ١٨٤٨ والسنوات القليلة التي تلت ، أيةَ ثمراتٍ يانعة يمكن أن يؤتيها هذا النوعُ من النظر إلى التاريخ المعاصر . إعتبرْ كتبهما التالية : « الصراعات الطبقية في فرنسة » *Class Struggles in France* و « نابوليون بونابرت واليوم الثامن عشر من برومير * » *The Eighteenth Brumaire of Napoleon Bonaparte* و « الثورة والثورة المضادة في المانية » *Revolution and Counter - Revolution in Germany* — وكل منها مثلٌ ليس اسطع منه على ما لهذه الطريقة من منفعة عملية .

كذلك فأن مذهبهما لا يستلزم الأيمان بأن الافراد لا يتحركون إلا بدوافع اقتصادية أو مصلحية **self - interested** . وسواء آمن ماركس بهذا أو لم يؤمن — ولست أظنه قد فعل ، لأن ذلك ألصق بـ « البينثامية » **Benthamism** منه بالماركسية — فأن مثل هذا الأيمان خليق به أن يكون خارجاً عن الموضوع بالنسبة إلى نظريته العامة ، التي لا تتحدث عن دوافع الأفراد ، بل تتحدث عن الحركة العامة للقوى التاريخية . وأياً ما كانت الدوافع التي تحرّك الأفراد — يقول ماركس — فان الجماهير مُكْرَهة ، بضرورةٍ تاريخية ، على تعديل فكراتها وبُناها **structures** الاجتماعية وفقاً لمطالب « قوى الانتاج »

---

* هو اليوم الذي اطاح فيه نابوليون بحكومة الادارة عند عودته من مصر (اليوم التاسع من نوفمبر ١٧٩٩ ، وهو العام الثامن للجمهورية) . (المعرب)

المتنامية . « إن الانسان يصنع ، دائماً ، تاريخه بنفسه ، » ولكن الانسان لا يصنع ذلك إلا ضمن نطاق الأحوال المحدِّدة **limiting** الـتي ترسمها وقـائع زمانه ومـكانه المـادية ، والمشكلاتُ الـتي تخلقها هذه الوقائع .

الفصل الرابع والعشرون

ماتزيني : - الثورات الأوروبية عام ١٨٤٨

أنا لم أقل في الفصول السالفة أيما شيء عن جيوسيب ماتزيني **Giuseppe Mazzini** (١٨٠٥ – ١٨٧٢) . ومع ذلك فقد بدا ماتزيني ، لكثير من الناس في عصره ، وكأنه زعيم ثوري وثيق النسب بالاشتراكيين والفوضويين الذين حاولت ان أبسط نظرياتهم ؛ ولقد كان يجمعه بهم ، في الواقع ، عنصر مشترك بالرغم من أنه أعلن ، على نحو حماسي مكرور ، عداءه للاشتراكية . وهذا العنصر المشترك ينبغي أن يلتمس في لفظة « التشارك » **association** ، التي احتلت مكاناً رئيسياً في مفهوم ماتزيني للمجتمع المقبل ، والتي تشده إلى النظريين الآخرين الكثر الذين ارتضوا ، بطريقة أو بأخرى ، فكرة الاشتراكية . والفرق الاساسي بينه وبين معظم هؤلاء المفكرين – وإن لم يكن الفرق الوحيد – هو أنه بينا اعتبروا ، هم ، التشارك وسيلة ، في المقام الأول ، لتنظيم الطبقة العمالية وتمكينها من ان تلعب الدور الذي يفرضه عليها سير التطور التاريخي ، ارتبطت فكرة التشارك في ذهن ماتزيني ، ارتباطاً لا انفصام

له ، مع فكرة القومية وفكرة وحدة قومية – بل و وحدة دولية أيضاً – تسمو على الفروق الطبقية . والواقع ان ماتزيني دعا إلى « التشارك » باسمِ الانسانية قاطبةً وباسم الأمة كنوعٍ **species** من انواع الجنس **genus** : الانسانية ، ولقد كان شديد العداء لأنها شكل من أشكال التشارك الجارية، في اعتقاده ، ضد روح الوحدة القومية ، وضد الاخاء الدولي القائم على أساس من تعاون الجماعات القومية . ولعله كان عليه ، واقعياً ، أن يُخرِج من هذه الوحدة جميع العناصر التي تجعل من نفسها ، في كل بلد ، خصماً مناوئاً للروح القومية ؛ ولكنه نأى بنفسه عن أنها عقيدة مبنيّة على وحدة الطبقة لا على وحدة الأمة . ذلك كان أَصلَ عدائه الشديد للاشتراكية ، وبخاصة بعد أن طلع « البيان الشيوعي » بمذهب اشتراكي مبنيّ على الحرب الطبقية . لقد نظر إلى الطبقتين الوسطى والعمالية ، لا بوصفهما قوّتين متعاديتين في جوهرهما ، ولكن بوصفهما تشكلان في كل بلدٍ من البلدان جزءين من جماعة قومية متماسكة كان من واجبه هو ان يوحّد ما بينهما تحقيقاً لغرضٍ مشترك .

وكانت نزعة ماتزيني القومية ايطاليةً ، طبعاً ، في أساسها . لقد نشأت كاحتجاجٍ على تقسيم ايطالية وإخضاعها في ما بعد لحكم أجنبي استبدادي . ولقد كان مستعداً ، من الناحية النظرية ، أن يُقِرّ للدول الاخرى بدعاوى متكافئة مع دعاوى الايطاليين : فالواقع أنه سعى خلال مُقامه في سويسرة إلى خَلْق حركة قومية سويسرية على غرار حركة « ايطالية الفتاة » التي كان قد انشأها عام ١٨٣١ ؛ وأعدّ أيضاً دستوراً لمنظمة مماثلة تحمل اسم « اوروبة الفتاة » **Young Europe** كان مفروضاً فيها أن تجمع شعوب الدول الاوروبية المختلفة في صليبية مشتركة . ومع ذلك ، فقد كانت قوميته محدودة على نحو غريب . كان في اذنيه وَقرٌ حالَ دون سماعِه دعاوى القوميين الايرلنديين ، ولقد أبى أن يعتبر ايرلندةَ دولةً مصطنعاً في ذلك حجة عجيبة وهي أن تلك الجزيرة لم يكن لديها

ما تُسْهم به ، قومياً ، في خدمة قضية « الانسانية » . وكان ، إلى هذا ، شديد الارتياب بفرنسة ، بل وبالقومية الفرنسية ؛ ولم يستطع قط أن ينأى بنفسه عن الفكرة — التي كان لها نظيرُها في الفكر الفرنسي والفكرِ الألماني جميعاً — والتي تقول بأن رسالة الامة الايطالية هي ان تهدي جميع الشعوب الاخرى السبيلَ إلى ثقافة المستقبل العامة . ولعل جميع القوميين مُكْرَهون على التأثر ، إلى حد ما ، بمثل هذه الاوهام الرومانتيكيـة والاذعان لسلطان الارتياب الذي يجعلهم يعتقدون ان الامم الاخرى لا تقف على قدم المساواة التامة مع اممهم . وليس من ريب في ان ماتزيني انجرف مع هذا التيار ، بقَدْر ما انجرف هيغل تقريباً ، وإن يكن انجراف ماتزيني أقلّ بشاعةً بكثير .

وإلى جانب فكرة الوحدة القومية هيمنت على تفكير ماتزيني فكرتان أخريان : فكرة الجمهوريانية **Republicanism** وفكرة الواجب . كان يكره النظـام الملكي ، زمنياً كان أو روحياً ، بأشكاله جميعـاً ، مـن الشرعية **legitimacy** إلى القيصرية الاستبدادية ، **Caesarism** ، ومن البابوية كسلطة زمنية إلى البابوية كسلطة روحية . ولكن عداءه لحكم الفرد لم يَنْبَعْ من أيمـا إيمان بسلطة الجماعة . لقد شجب الديموقراطية بوصفها فكرةً « تقصّر عن مفهوم العصر المقبل الذي لا بدّ لنـا نحن الجمهوريين من أن ندشّنه » . وهـــذا الشجب إنما قام على إيمانه بأن الديموقراطية كانت إنجيل ثورة لا إنجيل إنشاء اجتماعي لأنها استندت إلى فكرة الحقوق — حقوق الافراد — لا إلى فكرة الواجبات ، فهي من أجلِ ذلك مَشُوبةٌ بالأنانية والمـادية المنفعية **utilitarian** . ومثلَ « كانت » **Kant** ، رفض ماتزيني الفلسفة المنفعية برمّتها ، ذاهباً إلى القول بأن وظيفة المجتمع ليست تعزيز السعادة العامة ولكنْ مساعدة الناس على أداء واجبهم نحو قضية الانسانية المقدسة . لقد نهضت فلسفتُهُ على فكرة « الله » بوصفـه رمزاً لانسانية مشتركة ، وعلى خدمة الله

والانسانية خدمةً خالصةً بوصفها المعيار الأوحد الصحيح للسلوك الاجتماعي . وعلى الرغم من انه اعترف بالخدمة الجليلة التي أسدتها الثورة الفرنسية في توطيد مبدأ حقوق الانسان فقد اعتبر هذه المأثرةَ مجردَ تمهيد أولي للسبيل المُفْضية إلى الفكرة العليا : فكرة « واجبات الانسان » ؛ ولقد كان شديد الارتياب بفرنسة المعاصرة إذْ بدا له انها كانت لا تزال خاضعة لسلطان فلسفة الانانية ، بدلاً من ان تسعى إلى تخطّي هذه الفلسفة وتجاوزِها . ولقد بدا له أن ذلك يصح في جماعات المعارضة الفرنسية بقَدْرِ ما يصح في الجماعات المسيطرة على مقاليد الحكم ؛ وكان يأبى ان تكون له أية صلةٍ مع أي امرئٍ ينادي بضرورة بناء النظام الجديد على أيما تنظيم جماعيٍّ يستهدف في المقام الأول غاياتٍ أنانية أو غاياتٍ خاصةٍ بجماعة من الجماعات . لقد أراد « التشاركَ » **association** المفروضَ فيه أن يحقق النظامَ الجديدَ المبنيَّ ، على وجه الحَصْر ، على دوافع من النقاء المحض وإنكار الذات ؛ ولقد آمن بأن وسيلة إفعام الناس بروح المثالية هذه لا يمكن أن تُلتَمَس إلا في فكرة « الأمة » . ولقد اشبهَ في ذلك فيخته **Fichte** الذي طعّم هو أيضاً مفهومَهُ « للواجب » بوصفه « خدمةً » ، من طريق التوافق الذاتي **self-identification** مع « القضية » القومية .

بيد أن *ماتزيني آمن بأن مفهوم الواجب هذا لا سبيل إلى تحقيقه إلا* إذا أُدْغِمت فكرتا « الأمة » و « الجمهورية » إدغاماً وثيقاً لا في مدلول الديموقراطية ولكن في مدلول الاخلاص والاذعان لهاتين الفكرتين نفسَيْهما . وإذ اعتبر نفسه الخادمَ المتفاني لهاتين الفكرتين الموحَّدتَيْن — وليس من ريب في انه كان كذلك — فقد كان نزّاعاً، بوصفه زعيماً ، إلى الاصرار على ضرورة خضوع أتباعه لأوامره خضوعاً أعمى ، باعتبار ان هذه الأوامر لا تجسّد إرادته هو ولكنْ تجسّد مُمْلَيَات * **dictates**

* جمع مملى ، وهو ما تمليه أو تأمر به .

الواجب . والحق أنه لم يتردد ، باسم الواجب ، في القذف بالناس إلى اشداق موت محقق أو التورط في مؤامرات ثورية من غير إعداد كاف أو أمل في النجاح . لقد كان ، على الرغم مما اتصف به من دماثة في علاقاته الشخصية ، قاسياً لا يعرف الرحمة في اطمئنانه إلى صوابية مسلكه في كل قضية سياسية ، مستعداً حتى إلى تشجيع الاغتيال ، وإن يكن هذا في حالات نادرة ليس غير ، حين تتطلب القضية ذلك . وليس من ريب في انه كان ، بوصفه ثورياً ، على مثل قسوة ماركس تماماً – بل استطيع ان أقول انه كان اشد منه قسوةً بكثير . ولقد كان التصادم بينهما امراً لا مفرّ منه ، لأن كلاً منهما كان يحاول ان ينظم الثورة ، ولكنْ على مبادئ متنافرة كل التنافر . لقد كان القول بـ « الطبقة » Class من طرف ، و « الأمة » Nation من طرف آخر ، يمثل تعارُضَ فكرتين أساسيتين لا سبيل إلى التوفيق بينهما .

بيد أنه كان في فكرات ماتزيني حول الاصلاح الاجتماعي الفعليّ والمقترحات المتصلة به اشياء كثيرة استعيرت مباشرةً من النظريات الاشتراكية المختلفة التي بسطْناها وناقشناها في هذا المجلد . لقد علّق ماتزيني ، متطلّعاً إلى المستقبل ، آمالاً عراضاً على الانتاج التعاوني . وعطف أشد العطف على الطبقات العمالية ، وأنكَرَ نظريات علماء الاقتصاد الكلاسيكيين بمثل القوة التي أنكرها بها الاشتراكيون . لقد كتب يقول : « إن العامل لا يتمتع بحرية التعاقد ؛ إنه عبدٌ رقيق . وليس له غير خيارٍ واحد : هو أن يجوع إلى المكافأة ، مهما تكن صغيرة ، التي يقدّمها اليه رب العمل . ومكافأته هي اجرٌ يومي أو اسبوعي – اجر كثيراً ما يكون غير كاف لأشباع حاجاته اليومية ، وهو على اية حال غير متكافئ في الكثرة الكاثرة من الأحوال مع قيمة عمله . إن في استطاعة يديه أن تضاعفا رأسمال رب العمل اضعافاً ثلاثة ، واضعافاً اربعة ، ولكنهما لا تستطيعان أن تضاعفا أجْرَهُ هو . ومن هنا عجزه عن التوفير ؛ ومن هنا أيضاً

ما يلمّ بـه من شقاء الأزمات الاقتصادية ، هذا الشقاء الذي لا سبيل إلى تفريجه ورَتْق فتقِه . » والواقع ان ماتزيني اقتبس جانباً كبيراً من هذا الكلام عن سيسموندي الذي كان صديقـه ؛ ولقد أحبّ أيضـاً أن يردّد صـدى لامنيه ، الذي وصفـه (ماتزيني) بقوله إنه الكاهن الحقيقيّ الوحيد في جيلِهِ ، وناشده أن يتقدم ويقـود صليبيةً روحية عظمى .

وفي موطن آخر كتب يقول : « يجب أن يكون الاقتصادُ تعبيراً لا عن الشهوة البشرية إلى الطعام ، ولكنْ عن رسالة الانسان الصناعية » — يعني عن خدمته لاخوانه في الانسانية . لقد تكهّن بزوال الرأسماليـة في المستقبل ، وبحلول « التشارك » **association** محلّـها . ولقـد رسم لأيطالية مخططـاً ضخماً من « الاستعمار الداخلي » **Home colonisation** للاراضي غير المُسْتَصْلَحة **unreclaimed** . لقد أراد للدولـة — « الدولة القومية » المجدّدة — ان تستولي على أراضي الكنيسة ، وعـلى السكك الحديدية ، والمنـاجم ، وبعض « المؤسسات الصناعية الكبرى » ، وان تفيد من الدخل الناتج عن هذه الموارد لانشاء « صندوق قومي » يُصْطَنَع لتطوير الانتاج التعاوني ، واقـامة نظـام من التعليم الشعبي ، ومساعدة أيما شعب أوروبي لا يزال يناضل من أجل الفوز بحريته . ولكنه أردف هذا ، فعَلَ سيسموندي ولامنيه ، بأيمان راسخ بفضـائل الملكية الخـاصة كمهماز للجهد المنتج وكضرورة للحرية الانسانية . ولكن الملكية الخـاصة لم تكن تعني عنده الملكية الفردية بالضرورة : لقد فكّر في المِلْكية كشيء مقدّرٍ له ان يتخذ ، على نحو متعاظم مع الايام ، صفةً تشاركية **associative** .

وختاماً ، فأن استشرافه الاجتماعي ، على الرغم من أنه لم يكن مساواتياً **equalitarian** مئة بالمئة بمعنىً اقتصادي ما ، كان مبنياً على فكرة الانقاص المستمر للتفاوت الاقتصادي . لقد حبّذ في حماسة فرض ضرائب

مباشرة تصاعدية على ان تخصّص حصيلتها لتعزيز الرفاهية الشعبية . ولقد دعا أيضاً إلى تحقيق أعلى قَدْر ممكن من الانتاجية **productivity** ، كوسيلة لتحسين مستوى المعيشة . إنه لم يجد أيما بأس في ان يرغب المرء في تحسين أحوال الآخرين المادية ، ولكنه اعتبر ان من الخطأ الفاضح ان يعكف على تحسين احواله المادية الخاصة . كلّ ما هو خيرٌ يجب أن يكون ، في اعتقاد ماتزيني ، مسألة واجبات ، لا مسألة حقوق أو دعاوى مستندةٍ إلى المصلحة الذاتية .

وهكذا كان مُحتّماً أن يُروّع ماتزيني بفاسفة ماركس المادية وبفكرة تنظيم العمال على أساس من الانانية الطبقية ، وإن تكن هذه الفكـــرة مُرْدَفةً بالشعور بأن للطبقة العمالية رسالة تاريخية . ولقد كان ، في هذه القضية ، صُلْب الرأي لا يلين — وكان كذلك غير واقعي بكل ما في الكلمة من معنى . كان يتوقع ، على نحو موصول ، ان تستجيب جماهير الشعب لنداءاته المثالية ، وكان يعجب دائماً — ولكن غشاوة الوهم لم تُزايل بَصَرَه البتة — كلما احجمت تلك الجماهير عن الاستجابة . والواقع ان مثاليته الخالصة جعلتْهُ في بعض الأحيان لا يتحرج ولا يتورّع عن شيء على نحوٍ أذهل المعجبين به . ولكن علينا ان نتذكّر دائماً أن اول جمعية سياسية انتمى اليها كانت جمعية الكاربوناري **Carbonari** ، وأنه نُشّيءَ في جو من التآمر السرّيّ والطاعة العمياء لزعامةٍ سرّية . حتى إذا انفصل عن جمعيته الكاربوناري بدعوى أن الفكرات الواضحة تُعوْزها وأنها مجرد جمعية تدميرية ، لَمْ يتخلّ هو عن طرائقها ؛ لقد اكتفى بالسعي إلى توضيح الأهداف ليس غير . ولقد كان له من الثقة بنفسه قَدْر عظيم جعله لا يستطيع البتة ان يتعاون مع الآخرين تعاوناً حقيقياً . ولم يكن في ميسوره أن يصدر الأوامر إلا باسمِ « القضية » . وقد تجلى ذلك عندما حاول ، بعد عام ١٨٤٨ ، ان يعمل مع كوسّوث **Kossuth** وليدرو رولّين **Ledru-Rollin** في ضربٍ من « حكومة ثلاثية »

Triumvirate اوروبية جمهورية . ولكن هذا الطَوْر من حياته السياسية يقع خارج الحقبة التي يشملها هذا المجلد .

* * *

لقد قيلت ، على نحوٍ عَرَضيّ ، في ثنايا الفصول السابقة ، أشياء كثيرة عن حركات عام ١٨٤٨ الثورية الاوروبية . وليس ههنا مجال لاتمام دراسة وافية لهذه الحركات التي لم تلعب فيها الاشتراكية ، من أي نوع كانت ، غير دورٍ ثانوي . ولكن ثمة كلمة موجزة يجب أن تقال لكي أُظهِر ، بتعابير عامة ، صلتها بالاشتراكية في مختلف الأشكال التي عَرَضْتُها بها عند دراستي لأتباعها الرئيسيين . إن الحركة الثورية انفجرت اول ما انفجرت ، على الصعيد العمليّ ، في الاشهر الأولى من عام ١٨٤٨ — وكان ذلك أول ما كان في جزيرة صقلية . وفي فرنسة بدأت الحركة بثورة شباط (فبراير) الباريسية التي افضت إلى استقالة العاهل « البورجوازي » ، لويس فيليب ، وإلى اقامة حكومة موقتة تمثل قطاعاً عريضاً من الجماعات الجمهورية ، حكومةً اشترك فيها لويس بلان بوصفه ممثلَ الاشتراكيين ، ولودرو — رولين بوصفه زعيمَ الديموقراطيين الجمهوريين المغالين في تصلّبهم . ولم يكد الثوريون يقيمون حكومةً موقتة حتى هددت « نقابات » العمال ، يقودها بلانكي ، بالثورة إذا لم يُؤمَّنِ العمل للعاطلين وإذا لم توجّل الانتخابات المنتَظَرة الهادفة إلى اختيار جمعية وطنية **national assembly** . ووعدت الحكومةُ بالاعتراف بحق العمل ، ولكنها لم توجل الانتخابات غير أيامٍ معدودات . حتى إذا عُقدت في نيسان (ابريل) أسفرت عن عودة أكثريةٍ رجعية ، بسبب من ان الاحزاب اليسارية كانت لا تتمتع خارج باريس بغير قوة يسيرة . وفي نوار (مايو) اندلعت نارُ الثورةِ المُرْجَأةِ ، بقيادة باربيه . ورأى بلانكي أن الظرف غير مناسب للثورة ، ولكنه عاد هو وأتباعُهُ فشاركوا فيها عندما عجزوا عن الحؤول دون إعلانها .

وأخمدت الثورة في سهولة ويُسْر ، وعمدت الحكومة إلى اتخاذ اجراءات قامعة ما لبثت أن دعت الزعماء اليساريين الذين كانوا لا يزالون خارج السجون ، أو الذين كانوا لائذين بالفرار ، إلى القيام بمحاولة جديدة . وفي « الأيام الحزيرانية » **Days of June** أخمد الجنرال كافينياك **Cavaignac** ، الذي كان قد مُنح سلطات ديكتاتورية ، هذه الثورةَ الثانية في قوة وعنف ، فاذا بهزيمة اليسار تصبح كاملةً . ودُفع مَنْ بقي من الاشتراكيين ويساريي الراديكاليين إلى المعارضة ، بزعامة الكسندر اوغست ليدرو رولين (١٨٠٧ — ١٨٧٤) المحامي والخطيب الجمهوري . وفي كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٨ انتُخب لويس نابوليون بونابرت رئيساً للجمهورية بأغلبية كبيرة فاز بها على منافسه كافينياك ، بعد أن صوّت له معظم ممثلي جناح اليسار وجناح الوسط بسبب من وعوده الديموقراطية . وسيطرت العناصر اليمينية على الجمعية الوطنية التي التأمت في نوار (مايو) ١٨٤٩ لوضع مسوّدة دستور جديد ؛ وفُرّقت ، في سهولة ويسر ، المظاهراتُ الشعبيةُ التي سارت ضدها في شوارع باريس . وبذلت البقية الباقية من الراديكاليين والاشتراكيين قُصارى جهدها لمقاومة لويس نابوليون والحؤول دون استبداده بالسلطة ، ولمعارضة تدخّله ضد جمهورية ماتزيني الرومانية بخاصة ؛ ولكنهم لم يقدروا على شيء . ولحِقَ ليدرو رولين بلويس بلان إلى المنفى في انكلترة : ووطّد لويس نابوليون سلطانه ، وفي أواخر عام ١٨٥١ أمسى في وضع مكّنه من القيام « بانقلابه » فأعلن نفسه امبراطوراً ، واتخذ لقب « نابوليون الثالث » .

وفي غضون ذلك كانت الثورة تجري مجراها الفاجع في عدد من البلدان الأخرى . ففي ايطالية كانت الثورة الصقلية قد أتبعتْ في الشهور الأولى من عام ١٨٤٨ بانتفاضات ومظاهرات في عدد من الولايات والمناطق الاخرى ، في جملتها نابولي ، وتوسكانية ، ولومباردية ، والبندقية ، ورومة

نفسها . وتحت ضغط الشعور الشعبي أعلن شارل البرت ملك بيدمونت Piedmont الحربَ على النمسا ، ولكنه هُزِم في تموز (يوليو) ، فعَقَد الصلح معهـا . وألغى ملك نابولي وصقلية الدستورين اللذين كان قد أكره على منحهما شعبَيْ هذين البلدين . وقاومت توسكانية وصمدت ، وأعلنت الجمهوريةَ . وفرّ البابا من رومة ، وأعلنت جمعيةٌ تأسيسيّة ، يرأسها ماتزيني وغاريبالدي ، أنه قـد خسر بذلك سلطته الزمنية . وجدّد شارل البرت الحربَ ضد النمسا ، ولكنه هُزِم في أوائل عام ١٨٤٩ هزيمة كاملة عند نوفارا Novara ، فتنازل عن العرش لابنه ، فيكتـور عمانوئيل ، الذي تعيّن عليه أن يعقد الصلح . وسحق الجنرال النمساوي ، هاينو Haynau ، ثورةً نشبت في لومباردية سحقاً وحشـياً . واستولى النمساويون على البندقية ، وسحق ملك نابولي الثورة الصقلية . وفي غضون ذلك كان ماتزيني وغاريبالدي قـد أعلنا الجمهورية في رومـة . ولـكن الفرنسيين ، سيّروا ، برغم وعودهم بعدم التدخل ، جيشاً لمقاتلة أهل رومة ، فسقطت هـذه المدينة في أيديهم في تموز (يوليو) عام ١٨٤٩ بعد حصار بطوليّ طويل . وهكذا انقضت الثورة الايطالية .

أما في المانية فقد بدأت الثورة في بادن Baden ، في آذار عام ١٨٤٨ . لقد حدث في برلين شَغَب ؛ وأكره ملك بافارية عـلى التنازل عن العرش . والتأمت الجمعية الوطنية الفرانكفورتية ، المدعوة لوضع مسوّدة دستور جديد لألمانية ، في شهر نوار (مايو) ، وظلت منعقدة حتّى منتصف عام ١٨٤٩ ، ولكنها لم تُنْجز شيئاً . وفي ايلول (سبتمبر) عام ١٨٤٨ مُنيت الثورات في بروسية وبادن بالاخفاق . وحُلّت الجمعية الوطنية البروسية ، التي كانت منصرفةً إلى وضع دستور جديد ، في تشرين الثاني (نوفمبر) . وفي نيسان (ابريل) عام ١٨٤٩ عرضت الجمعيـة الوطنية الفرانكفورتية عرش المانية على ملك بروسية . حتّى إذا رفض قبوله اضمحلّ الجناح اليميني في تلك الجمعية . وفي الشهور التالية اندلعت

نار الثورة في سكسونية ، والراينلاند Rhineland والبالاتينايت Palatinate وبادن ، ولكنها هُزِمت كلها . وفي نوار (مايو) عام ١٨٤٩ فزعت البقيةُ الباقيةُ من الجمعية الوطنية الفرانكفورتية إلى وورتيمبيرغ Württemberg وفي الشهر التالي عبرتِ الحدودَ إلى سويسرة . ولقد كان جلاؤها هذا إيذاناً بنهاية الثورة الالمانية .

وفي النمسا — المجر بدأت الثورة في آذار (مارس) عام ١٨٤٨ بانتفاضة شعبية في فيينا . ولاذ ميترنيخ Metternich بالفرار ، ووعد الامبراطور شعبه بدستور ، وقبِلَ طلبَ المجريين إجراءَ اصلاحات واسعة . وراحتْ وزارةٌ مجرية ، برئاسة لويس كوسّوث Kossuth ، تعمل لوضع تشريع بألغاء الأقطاعية ولأقامة نظام دستوري . وخشي الكرواتيون الاضطهادَ الهنغاري فانحازوا إلى المعسكر المناوئ للمجريين : لقد عُيِّن جيلاّسيك Jellacic حاكماً عاماً ، فهاجم المجر ، ولكنه رُدَّ على أعقابه . وانتفضت فيينا من جديد ، تأييداً للمجريين ، ولكن جيلاّسيك غلبها على أمرها ، ومن ثمّ انقلب الامبراطور ، الذي كان قد فرّ ، راجعاً إلى عاصمته . وزحف جيلاّسيك على المجر كرة أخرى ، وثارت فيينا من جديد ، ولكنها ما لبثت أن أخضِعت . وتنازل الامبراطور عن العرش لابن أخيه فرانتز جوزيف ؛ واستردت الرجعية سلطانها في النمسا . وفي الصيف ، سُحِقت محاولة ثورة تشيكية ؛ ولقيت انتفاضةٌ في كراكاو Cracow المصير نفسه . وفي نيسان (ابريل) ١٨٤٩ تقدّم المجريون ، وكان إخضاعهم لمّا يتمّ بعد ، إلى اعلان الجمهورية ، برئاسة كوسّوث ، ولكنهم هُزِموا . واستقال كوسّوث في شهر آب (أغسطس) ، وفرّ إلى تركية ، ومن هناك قصد في ما بعد إلى انكلترة ، ثم إلى امبركة . وحُرِمت المجر جميعَ الحقوق الدستورية . وهكذا انتهت الثورة النمسوية المجرية أيضاً .

وشهدت هولندة وبلجيكة وسويسرة اصلاحاتٍ دستورية معتدلة ، من

غير ما ثورة . وفي ايرلندة حدثت ثورة كانت من الضآلة وكان سحقها من اليُسْر بحيث أنها لم تقدّم ولم تؤخر إلا قليلاً .أما في بريطانية العظمى فلم يحدث غير مظاهرة لائحية Chartist كانت إيذاناً بانتهاء الحركة اللائحية كقوة شعبية فعالة . ولم يكد عام ١٨٥٠ ينصرم حتّى كانت المسألة كلها قد انتهت ، وحتّى كانت قوى الثورة في كل مكان قد مُنيت بالهزيمة .

أيّ قَدْر من الاشتراكية انطوت عليه ثورات عام ١٨٤٨ الأوروبية ؟ إذا استثنينا فرنسة ، استطعنا القول إنها لم تنطوِ على شيء من الاشتراكية يُذْكر . وحتّى في فرنسة لم يستطع الاشتراكيون ، البتة ، أن يقوموا بأكثر من دور ثانويّ . وفي كل بلد اندلعت فيه ثورة أو انطلقت فيه حتّى مظاهرة كانت الطبقات العمالية ، طبعاً ، هي التي قدّمت الكثرةَ الكاثرة من الحشود التي برزت في الشوارع ومن المقاتلين كلما بلغ الأمر حدّ القتال الفعلي . ولكنْ باستثناء باريس ، وهي المدينة الوحيدة التي كان للاشتراكيين على اختلاف ألوانهم سيطرةٌ فيها على جمهرة ضخمة من الطبقات العمالية ، لم يكن العمال الذين شاركوا في الانتفاضات الثورية أكثر اشتراكيةً ، من زعماء الثورة . ففي كل مكان ، كانت حركات ١٨٤٨ العظمى دستوريةً في المقام الاول ، مع مزيج قويّ من القومية في ايطالية ، والمانية ، والنمسا — المجر . والواقع ان الطبقة العمالية ظهرت على نحو جليّ ، أو كادت ، كقوة متميّزة ، في باريس وليون وحدهما ، لا في سائر فرنسة . وكانت كل من الحركتين المجرية والايطالية قومية محضةً ، أو تكاد ، إلا في ايطالية الجنوبية حيث كان القوم دستوريين أكثر منهم مناهضين للنمسا . أما الحركات الألمانية فكان يغلب عليها الارتباك والاختلاط ، ولكن النفوذ العمالي أو الاشتراكي لم يلعب في أيّ منها دوراً مهماً حقاً — حتّى في الراينلاند نفسها ، برغم ما بذله ماركس من جهود لايقاظ وعي الجناح العمالي على انفصاليته

separateness عن البورجوازية . وكان الرأي الذي ذهب اليه ماركس إذ رأى الثورات الأوروبية على وشك الاندلاع هو أن الثورة البورجوازية ، تؤيدها البورجوازية الصغيرة والعمال ، سوف توفق في معظم البلدان الأوروبية إلى الأطاحة بالأشكال القديمة للاوتوقراطية والارستوقراطية الاقطاعية ، ولكن البورجوازية الظافرة سوف تجد نفسها ، في الحال ، في نزاع مع البورجوازية الصغيرة المتذبذبة ومع الطبقات العمالية في آن معاً . ورجا ماركس أن تتاح الفرصة للعمال للقيام بثورة ثانية على أساس بروليتاري في أعقاب انتصار البورجوازية مباشرةً . ولكن الثورة البورجوازية مُنِيَتْ ، في الواقع ، بالاخفاق — وكان مردّ ذلك ، جزئياً ، إلى عجزها هي وعدم كفايتها — وهكذا لم تسنح الفرصة التي ترقّبها ماركس ، البتة . وليس ثمة كبيرُ فائدةٍ في التأمّل إلى أيّ مدى كان خليقاً بانتصارها ، لو تمّ ، ان يمهّد الطريق ، كما رجا ماركس ، لانتفاضة ظافرةٍ تقوم بها البروليتاريا ضد سادة الدول الجُدُد .

الفصل الخامس والعشرون

الاشتراكيون المسيحيون

إن عام ١٨٤٨ لم يُطلع في بريطانية العظمى ، كما رأينا في فصل سابق ، أيما ثورة . بيد ان البلاد شهدت اهتياجاً بالغاً ، نتيجةً لاندلاع الثورة إثر الثورة في أوروبة ، وبدا وكأنّ المعركة بين اليمين واليسار قد وجدت جنوداً لها في طول القارة وعرضها . واتُخذت استعدادات هائلة للقضاء على ثورةٍ لائحية **Chartist** مُرتَقَبة على نحو يكاد يكون يقينياً . ولكن شيئاً أكثر من مظاهرة « كينينغتون كومون » **Kennington Common** غير المُجْدية لم يَحْدُثْ . ورُفِضَت العريضة اللائحية ، وانفضّ « المؤتمر اللائحيّ » — الذي خشيَتْهُ السلطةُ خشيةً بعيدةً — من غير أن يصدر أيما دعوة إلى العمل . لقد أدركت عصابات المتآمرين الثوريين الصغيرة ضَعْفها إلى حد جعلها تحجم عن القيام بأية حركة ، ولقد شُتِت بعضها واعتُقِل فيما كان اعضاؤها لا يزالون يفكرون في الذي يتعين عليهم ان يفعلوه . وحتى في ايرلندة خُنِقت محاولة سميث اوبرايان الثورية قبل ان تبدأ تقريباً . ولم يستشعر انصار النظام

القائم في بريطانية العظمى الحاجةَ إلى تلقين العمال درساً قاسياً من طريق القتل الجماعي . وكانت الحركة اللائحية قد شرعت تلفظ أنفاسها الأخيرة ، عندما انتهت مستعمرات فيرغوس اوكونر الزراعية إلى خاتمة غير مجيدة . وانشق اللائحيون على أنفسهم انشقاقاً عميقاً ، ولم يكن ثمة زعيم قادرٌ على توحيدهم . لا ، ولم يكن ثمة — كما كان في فرنسة والمانية — أيما حركة ثورية بورجوازية تستطيع الطبقات العمالية أن تساعدها بادئ الأمر على الوصول إلى مقام السلطة ، عملاً بنصيحة ماركس ، ثم تطعنها في ظهرها عندما تدق ساعة النصر — وهو ، كما اظهر الفرنسيون سيفٌ ذو حدين . كانت الثورة البورجوازية قد حدثت قبل ذلك في بريطانية العظمى — عام ١٨٣٢ — وكان سواد البورجوازية الأعظم على اتم الاستعداد للتعاون مع الارستوقراطية القديمة في قمع أيما نزعة ثورية عند العمال . وكان ثمة راديكاليون من أبناء الطبقة الوسطى راغبون في توسيع حق الاقتراع توسيعاً إضافياً ، وآخرون ذهبوا إلى حد الرغبة في الدفاع عن نقابات العمال والموافقة على المطالب المنادية بوضع تشريع صحيّ ، وبجعل التعليم شعبياً ، وتحسين أحوال العمل . وكان ثمة « محافظون راديكاليون » **Radical Tories** احدثوا ضجة خطِرة حول الاضطهاد الذي رزح الفقراء تحت وطأته وكرِهوا فردانية **individualism** « المدرسة المانتشسترية » السائدة . ولكنْ ، في ما عدا قلة قليلة من المنفردين في رأيهم ، لم يكن ثمة ثوريون من أبناء الطبقة الوسطى . وحتى اولئك الذين كانوا مستعدين لتأييد الثورات في ما وراء البحر أبَوْا كلهم ، أو أبَتْ كثرتهم الكاثرة ، ان يكون لهم أية صلة بفكرة الثورة في ارض الوطن . كان « العَقْد الجائع » (العقد الخامس من القرن التاسع عشر) قد أمسى ، شيئاً بعد شيء ، اقلّ جوعاً ؛ وكانت الرأسمالية البريطانية تمضي قُدُماً في خطوات واسعة ، برغم ازمة السكك الحديدية عام ١٨٤٧ . وبدلاً من « البؤس المتعاظم » ومن الهبوط إلى مستوى متناسقٍ

من « العمل البشري الذي لا تفاضل فيه ولا تمييز » كان العمال الاكثر براعةً قد شرعوا يكسبون اجوراً أفضل ، وكانت براعات جديدة ، مبنيّة على تسيير الماكينات ، قد أخذت تلفت أنظار ارباب العمل وتحظى بتقديرهم . وكانت « جمعية روّاد روتشدايل التعاونية » **Rochdale Pioneers' Co-operative Society** ، التي أسّست عام ١٨٤٤ ، لا تزال صغيرة تناضل لأثبات وجودها ، ولم تكن قد أمست بعدُ ذائعة الصيت . بيد أنها كانت عَرَضاً **symptom** دالاً على مزاج متغير ، وكانت ليدز **Leeds** وغيرها من المدن قد شرعت هي الأخرى تقتفي آثار روتشدايل .

وهكذا شاءت الظروف ان لا يُحدث عامُ ١٨٤٨ في بريطانية العظمى لا ثورةً سياسية ولا أيّ ضرب من الحركة الجماهيرية ، بل مجرد حملة صغيرة غير ثورية على نحو بارز ، في عالم النظرية والتطبيق الاشتراكيين ، يقودها في مظاهرها الأكثر أخذاً بأسباب الدعاية والترويج ، قسّيسان من قساوسة الكنيسة الانكليزية ومجموعة صغيرة من المحامين وغيرهم من ارباب المهن الثقافية الذين كانوا مؤيدين متحمسين للكنيسة ، برغم ارتياب العناصر القيادية في الكنيسة في اخلاصهم لها واتهامها اياهم بالهرطقة . والحق أن الحركة التي أحدثوها لم تكن غير تموّج طفيف على سطح المياه في بلاد كانت شمس التقدم الاقتصادي تشرق في سمائها مرسلةً ضياءً عميقاً ولكنه قاتمٌ بعض الشيء . لقد اخفقت في ما ندبت نَفسَها له اخفاقاً كاملاً مثلَ جميع المحاولات المثالية الاخرى التي وصفناها في هذا الكتاب . ولكنها برغم أنها مدينةٌ بأشياء كثيرة للأسوة **example** الفرنسية كانت حركة انكليزية في سماتها البارزة ، سواءٌ في مفهومها أو في ما حققته على الرغم منها .

وكان فريدريك دينيسون موريس **Maurice** وتشارلز كينغسلي **Kingsley** هما القسّيسين اللذين لعبا دوراً أساسياً في الحركة

الاشتراكية المسيحية التي بدأت في انكلترة عام ١٨٤٨ . ولكن فكرة القيام بالحركة لم تصدر عن أيٍّ منهما . فقد كان مؤسس الاشتراكية المسيحية هو المحامي جون مالكولم فوربس لادلاو **Ludlow** (١٨٢١ — ١٩١١) . وقد وُلد لادلاو في الهند وتلقى دراسته الأولية في باريس قبل أن يفد على انكلترة عام ١٨٣٨ . وكان قد أمسى شديد الاهتمام بالحركات الاجتماعية التي نمت في فرنسة خلال العقد الرابع من القرن التاسع عشر — وبخاصة بمختلف فكرات « التشارك العمالي » . *Association Ouvrière* وإذ كان مسيحياً تقياً فقد استهوته على نحو خاص فكرات بوشيه **Buchez** الاشتراكية المسيحية ، وفي ما بعد نظريةُ لويس بلان في « تنظيم العمل » . وحين اندلعت نار الثورة في باريس في شباط (فبراير) عام ١٨٤٨ سارع إلى مسرح الأحداث ، ثم انقلب راجعاً تغمره الحماسة لروح العمال « المتشاركين » **associated** الذين كان « بلان » يحاول أن يمدّ اليهم يد العون من طريق نشاطات « لجنة لوكزمبورغ » . والواقع ان « لادلاو » كان من قبل ذلك تابعاً مخلصاً لموريس ، وهكذا مضى إلى أستاذه وحاول ان يقنعه بأن الوقت قد حان ، لا للقيام بحركة ثورية في بريطانية ، ولكنْ بحملة لتوحيد جهود الكنيسة والطبقات العمالية في النضال ضد تعسّف النظام الصناعي . لقد ذهب إلى الاعتقاد بأن اللائحيين كانوا يضيعون وقتهم في المطالبة بمنح حق الاقتراع لجميع البالغين الذكور ، وبأن المطلوب هو اثباتُ قدرة العمال على ان يعملوا بأنفسهم عملاً صالحاً ، والشروع جدياً في مهمة « تنظيم العمل » ، لا بروح الثورة الانانية على الحكومة أو على الاغنياء ، ولكنْ بروح الاخاء المسيحي الحق . فقد كان « لادلاو » مقتنعاً ، بقَدْر اقتناع « لامنيه » الذي كان له هو أيضاً أثر كبير في تفكيره * ، بأنه لا سبيل إلى إنشاء أيما حركة اجتماعية صالحة إلا على أساس من المبادئ المسيحية .

---

* اي في تفكير « لادلاو » . (المعرب)

ولقد عنَى هذا ، عنده ، مبادئ كنيسةٍ قومية توحّد الشعب بدلاً من أن تمزقه فِرَقاً متنافسة .

وإنه لمن المتعذر على المرء ان يفهم الحركة الاشتراكية المسيحية الانكليزية إذا لم يفهم آساسها الدينية . وكان فريدريك دينيسون موريس (١٨٠٥ – ١٨٧٢) ، وهو الملهِم الدينيّ للرجال الذين شاركوا فيهما ، قد انطلق من مذهب التوحيد **Unitarianism** الذي نُشّيء عليه إلى إيمانٍ متّقد بكنيسة قومية جامعة تمتدّ جذورها في تربة الشعب ، وبالحاجة إلى إصلاح الكنيسة الانكليزية اصلاحاً يعيد اليها زعامتها السابقة . وسرعان ما وجد نفسه في نزاع مع جميع الفئات الرئيسية في الكنيسة – مع رجال الكنيسة « الأعلَيْن » * ،ومع رجال الدين «الأدنَيْن» ** ، ومع رجال الدين المتحررين « الواسعي أفق التفكير » **Broad Churchmen** أيضاً . لقد بدا له أن هؤلاء كلهم غيرُ توحيديين – فأما رجال الدين « الأعلون » فكانوا يتشبثون بمعتقدات باطلة ، وأما رجال الدين « الواسعو أفق التفكير » فكانوا يطّرحون من الايمان المسيحي أكثر مما ينبغي ، وأما رجال الدين « الأدنَيْن » فكانوا يفكرون أكثر مما ينبغي إلى حد بعيد بنار جهنم ، واقلّ مما ينبغي إلى حد بعيد بحاجات الشعب في هذه الحياة .

وكان موريس وأتباعه معارضين ، أشد ما تكون المعارضة وأخَصّها ، للنزعات « الدنيوية الاخرى » في « الكنيسة الدنيا » **Low Church** ولمعتقدات المنشقين على الكنيسة الانكليزية . لقد آمنوا بأن مملكة الله يجب أن تُنشَأ في هذا العالم ، وأن مهمة إنشائها هي في المقام الأول مهمةٌ إحياء

---

* يقصد رجال « الكنيسة العليا » **High Church** ، وهم جماعة من ابناء الكنيسة الانكليزية يضعون توكيداً عظيماً على سلطة الكنيسة وطقوسها . (المعرب)

** يقصد رجال « الكنيسة الدنيا » **Low Church** ، وهم جماعة أخرى من ابناء الكنيسة الانكليزية يضعون توكيداً ضئيلا على سلطة الكنيسة وأسرارها المقدسة . (المعرب)

الخلاقيّ من طريق إيقاظ الوجدان الاجتماعي . فقد تأثر موريس تأثراً قوياً بنظرات روبرت ساوذاي Southey وصموئيل تايلور كوليريدج Coleridge الاجتماعية . وكان قليل الايمان بالديموقراطية السياسية ، ولكنه كان عظيم الأيمان بقدرة الكائن البشري المجدَّد على تدبير شؤونه الخاصة . وكان موريس والجماعة التي التفت حوله قد سلخوا فترة من الزمان وهم يراقبون تطور الحركة اللائحية وانحلالها ؛ وذهبوا إلى الاعتقاد بأن هذه الحركة ، في سعيها لتحقيق هدف سياسي محضٍ ، مقضيٌّ عليها بالاخفاق ، لأنها لم توجّه مناشدتها إلى مَلَكات الناس المبدعة . وكان روبرت أووين ، في رأيهم ، اقرب إلى الحق بكثير ، ولكن عداءه للمسيحية نفّرهم منه ، ذلك بأنهم آمنوا بأن ذلك الضرب من العيش التعاوني الذي دعا اليه لا يمكن ان يُشاد — حتى لو كان شيئاً مرغوباً فيه — إلا على أساس من الأيمان الديني . ولم يَرْتَضِ موريس اطلاق اسم « الاشتراكية » على حركته الجديدة إلا بعد تردّد كثير . وكان مردّ ذلك ، جزئياً ، إلى أنه كان يخشى ، خشيةً مماثلةً على الأقل ، تضمّنات connotations لفظة « التعاون » التي كان لها آنذاك ، بوصفها متداعيةً associated مع الاووينيين ، نكهةٌ مناهضةٌ للدين قويّةٌ . وليس من ريب في أن الأووينيين دَعَوْا أنفسهم أيضاً « الاشتراكيين » ، ولكن « الاشتراكية » كانت كلمةً ذات معانٍ متعدّدة ، وكانت قد رُبِطَت بلفظة « المسيحية » في عددٍ من الكتابات الفرنسية ذات الصلة بهذا الموضوع . وأياً ما كان ، فقد أجاز « موريس » لـ « لادلاو » أن يقنعه بذلك موقتاً ، برغم انه أمسى واضحاً في ما بعد أنه لم يحبّ الاسمَ فعلاً ، في أيما يوم من الأيام .

وكان الذي استثار الاشتراكيين المسيحيين الانكليز ، في المقام الأول ، مجردُ الذعر الذي استبدّ بهم بسبب من الأحوال الراعبة السائدة في المصانع والوُرَش workshops ، وبخاصة في هذه الاخيرة ، لأنهم عرفوا عن

« وُرَش الكدح والعَرَق » **sweatshops** اللندنية أكثر مما عرفوا عن المناطق الغاصة بالمصانع . لقد ثاروا على الروح اللامسيحية التي بدا لهم أنها تتخلّل النظام الصناعي برمّته ، هذا النظام الذي يرفع الرابطة المالية إلى مقام الصدارة ، والذي يُنكر العلاقات الاكثر انسانيةً بين الانسان والانسان . ولقد رأوا في مطالبة لويس بلان بـ « حق العمل **right to work** وبـ « تنظيم العمل » **organisation of labour** دعوةً اسمى من دعوة اللائحيين بما لا يُقاس . وأكد تشارلز كينغسلي ، إذْ كتب بتوقيع « القسّ لوط » **Parson Lot** في « السياسة من اجل الشعب » *Politics for the People* ، أول صحيفة دورية اشتراكية مسيحية ، أكّد أن « الصرخة الفرنسية : تنظيم العمل » كانت تساوي دزينة كاملة من مثل « لائحة الحقوق الشعبية » . ولم يكن لصحيفة « السياسة من أجل الشعب » ، التي قُدّر لها أن تعيش بضعة اشهر ليس غير من عام ١٨٤٨ ، والتي تولى رئاسة تحريرها على نحوٍ مشترك كلٌ من « موريس » و « لادلاو » ، برنامجٌ واضح جداً . ولقد تضمّنت ، إلى جانب مقالات كينغسلي اللاذعة ، مقداراً غير يسير من المعلومات في ما كتبه لادلاو عن فكرات « التشارك » **association** والتعاون **Co - operation** في فرنسة ، ولكنها لم تقدّم أيما مقترحات محدّدة لتطبيق هذه الفكرات والدروس المنتزعة منها على الوضع في بريطانية العظمى . لقد كُرّست في المقام الاول لتوجيه النداءات المتقدة إلى الطبقات العاملة لكي تدرك تفاهة الاصلاحات السياسية المحضة وفراغها ، ولكي توجّه اهتمامها إلى إصلاح مطامحها الخاصة وإضفاء الصبغة الأخلاقية على حركاتها ، ولكي تعتبر ان الحاجةَ إلى النصرانية هي الأساسُ لهذه الحركات . وفي الوقت نفسه ناشدت هذه الصحيفة النصارى من أبناء الطبقات العليا أن يدركوا جَوْر الفلسفة « المانتشسترية » كلها ، وأن ينحازوا إلى « الحركة الاجتماعية » على أساسٍ من « التوفيق الطبقي » **class - reconciliation** من

طريق التعامل المنصف الأخويّ في الشؤون الاقتصادية كلّها .

ومن هذا الطور من النصح المسيحي ، الذي استمر طوال عام ١٨٤٨ ، بينا ظلّ اللائحيون يحتلون الساحة بوصفهم أقطاب العمال ، انتقلت الاشتراكية المسيحية ، بعد انهزام اللائحيين النهائي ، إلى طور آخر وإن يكن قد بقي يستمدّ الالهام في المقام الأول ، من « لادلاو » . وإذ انقضت الحركة الثورية ، إذا جاز القول إن بريطانية العظمى شهدت أية حركة ثورية ، حاول لادلاو أن يفعل ما كان « بوشيه » يحاول القيامَ به في فرنسة منذ أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، يعني مساعدة العمال — أو المستعدين منهم لذلك وذوي العقلية المطلوبة — على إنشاء « تشاركيات **associations** » انتاجية تعاونية بمَعْزِلٍ عن أيما عَوْن من جانب الدولة . وبينا ظلّ موريس يرأس الحركة ، ولو على مضض ، عقد « لادلاو » ورفاقه العزمَ على القيام بتجربة جديدة تقتضيهم ان ينشئوا ، على أساس مسيحي لا لَبْس فيه ، « تشاركيات عمالية **working associations** » صغيرة ساعد أوفرهم غنىً في تمويلها رجاةَ أن يغرسوا بواسطة هذه النشاطات ذات النطاق الضيق بذورَ نظام « اشتراكي » جديد . والواقع ان مفهومهم للمسيحية ولكنيسة قومية تكون فوق الطبقات (كما ذهب بعض « الاشتراكيين » الألمان إلى القول بأن الدولة يجب ان تكون فوق الطبقات) حال بينهم وبين قبول أيما فكرة من فكرات الصراع الطبقي . لقد سعَوْا إلى التوفيق بين الطبقات ، وإلى إنصاف الطبقة العمالية بمساعدة الاعضاء الاكثر تنوّراً في الطبقة العليا . وفي بادئ الأمر لم يكن فيهم عاملٌ واحد ، ولم يكن لهم أيما اتصال البتة مع الطبقات العاملة . وخلال المرحلة الأولى من الحركة حاولوا معالجة ذلك بأن أخذوا يشهدون الاجتماعات اللائحية وبأن يدعوا جماعات صغيرة من العمال العاطفين **sympathetic** لكي يتدارسوا فكراتهم معهم ؛ ولقد شرعوا الآن يبحثون بين هؤلاء العاطفين عن رجال قد

يكونون قادرين على الاشتراك معهم في إنشاء « التشاركيات » التي كانت ما تزال فكرةً في أذهانهم . وليس من المستغرب أن يكونوا قد وجدوا أعظم العطف على مغامرتهم الجديدة بين الاوونيين ، الذين لم يشاركوهم وجهات نظرهم الدينية . وسرعان ما أفضى هذا إلى خلاف في الرأي حول السياسة التي يجب ان تُتَّبع . فقد كان لادلاو ، بسبب من ايمانه العميق بضرورة إقامة تجاربهم هذه على أساس مسيحي محض ، يخشى الاتصال بالحركة العمالية الكبرى ولا يطمئن اليه ، على حين خالفه في موقفه هذا ادورد فانسيتارت نيل E. Vansittart Neale (١٨١٠ — ١٨٩٢) الذي انحاز في ما بعد إلى الحركة التعاونية وتولى طوال سنوات عديدة امانة سرّ الاتحاد التعاوني ، وتوماس هيوز Hughes (١٨٢٢ — ١٨٩٦) المحامي الراديكالي الذي ألّف « أيام توم براون الدراسية » *Tom Brown's Schooldays* والذي كانت له يدٌ بيضاء على نشوء الحركة النقابية . فقد آمن « نيل » و « هيوز » بأن من الضروريّ تقبّل العمال على علاتهم ، ودَعَوا ، بينا كانا يبشّران بضرورة اقامة الاشتراكية على أساس مسيحيّ ، إلى تأييد كل جهدٍ تعاونيّ أو عماليّ يبدو أنه يمضي في الاتجاه القويم ، سواء أقام على أساس مسيحي أم لم يقم . وهكذا ، فعلى حين اندفعت جماعة « لادلاو — موريس » إلى انشاء « تشاركياتها العمالية » القائمة على أساس مسيحي ، راح « نيل » — على الرغم من أنه لم يكفّ عن تأييد هذه الجماعة — يقوم بمحاولةٍ طموحٍ على نحوٍ أحفلَ بالطابع المباشر ، محاولةٍ تستهدف توحيد النقابات والجمعيات التعاونية تحت راية حركة جديدة هي أشبه ما تكون بتلك التي نشأت في العقد الرابع من القرن التاسع عشر ، ساعياً إلى الجمع ما بين الجمعيات التعاونية المحلية (التي كان بعضها قد استمرّ بعد هزيمة عام ١٨٣٤ وبعضها قد نشأ بعد ذلك) وبين النقابات التي كانت تحشد قواها بعد ان تحسّنت الاحوال الاقتصادية ، في حركة جديدة مبنيّة على اشتراك المنتجين والمستهلكين في جهد موحّد

للتخلص من مظالم الرأسمالية والاقتصاد القائل بحرية العمل .

ولم ينضمّ « نيل » إلى الاشتراكيين المسيحيين إلا بعد ان أنشأوا « تشاركيتّهم العمالية » الأولى ، ولم يكن معروفاً قبل ذلك عند الآخرين . لقد كان شديد الاهتمام بالحركة الاوونية ، وكذلك بالعمل الذي قام به أتباع فورييه الانكليز ؛ ولقد استطاع ان يقدّم « لادلاو » وأعوانه إلى أناس كثيرين سبق لهم أن كانوا فعّالين في بعض المحاولات التعاونية السالفة . وكانوا قد اجتمعوا قبل ذلك إلى لويد جونز ، المنظم والداعية الأوونيّ ؛ وبالرغم من اختلافهم في الرأي حول الدين ، ما عتّم أن أصبح واحداً من أنشط مساعديهم والوسيلة الرئيسية إلى جعلهم على اتصال بالحركة التعاونية النامية في المناطق الصناعية الشمالية . ومن طريق « نيل » و « لويد جونز » ، في المقام الأول ، اكتسبت الحركة طوال فترة من الزمن صفةً قومية واحتكّت بالنقابات وبجمعيات المستهلكين التعاونية أيضاً .

وعلى الرغم من أن « نيل » و « لادلاو » اختلفا فانهما لم يتشاحنا قط . وقد استطاع « نيل » ، وهو رجل ثريّ ذو اصدقاء اثرياء ، أن يحمل إلى الاشتراكية المسيحية عوناً مالياً ذا شأن اصطُنِعَ لمساعدة « التشاركيات العمالية » و « جمعيات المنتجين التعاونية » ، في آن معاً ، على نطاق أوسع بدا له أهمّ بكثير ، وبخاصة حيث كان في الامكان دعمها بالتأييد النقابي . وكانت الجماعة الأصلية قد أتبَعَتْ صحيفةَ « السياسة من أجل الشعب » بسلسلة من « كراريس في الاشتراكية المسيحية » *Tracts on Christian Socialism* (١٨٥٠) ثم بصحيفة « الاشتراكي المسيحي » *The Christian Socialist* التي صدرت ابتداءً من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٥٠ حتى نهاية السنة التالية عندما أصبحت « صحيفة التشارك » *The Journal of Association* التي ظلت تصدر حتى حزيران (يونيو) عام ١٨٥٢ . كذلك انشأت هذه الجماعة ، عام ١٨٥٠ ،

« جمعية تعزيز تشاركيات العمال » Society for Promoting Working Men's Associations التي كان تشارلز سولي Sully ، مُجلِّد الكتب الذي سبق له أن عمل في باريس ولعب دوراً فعالاً في حركة « التشارك » association ، أول سكرتير لها . لقد أراد الاشتراكيون المسيحيون « لتشاركياتهم العمالية » أن تكون هيئات متمتعة بالاستقلال الذاتي ، ولكن لمّا كانوا هم الذين يزوّدونها ، من طريق مجلس « المعزّزين » ، برأس المال الأوليّ فقد كانت لهم السيطرة المالية النهائية عليها . وعلى الرغم من محاولة اختيار العمال المستخدَمين في « التشاركيات » اختياراً دقيقاً ، فأن الخلاف ما عتم ان نشب بين المديرين والعمال ، وعندما رفع المديرون القضية إلى « المعزّزين » نشب الخلاف بين العمال وبين الزعماء الاشتراكيين المسيحيين .

وأُلّفت « التشاركية العمالية » الأولى من خياطي لندن . وفي هذه الآونة ، كان هنري مايهو Mayhew ينشر في صحيفة الـ « مورننغ كرونيكل » *Morning Chronicle* مقالاته المثيرة عن الاحوال في أحياء العمال ووُرَش العَرَق والكدح اللندنية ؛ ولقد هاجَتْ بياناتُه تشارلز كينغسلي فكتب كراسته الشهيرة « ملابس رخيصة وقذرة » *Cheap Clothes and Nasty*، التي صدرت عام ١٨٥٠ بينا كان منهمكاً في وضع روايته « آلتون لوك » *Alton Locke* التي كانت تحمل رسالةً فكرية مماثلة . وكانت رواية « الخميرة » *Yeast* قد صدرت قبل ذلك في « فرايزرز ماغازين » *Fraser's Magazine* عام ١٨٤٨ – ١٨٤٩ . وكان لما اثارته بيانات مايهو في نفوس أعضاء الجماعة من انفعالات وعواطف أثرٌ بعيدٌ في اختيار الخياطة حقلاً للتجربة الاولى في الاشتراكية المسيحية العملية . ثم تبعَتْ هذه التجربةَ تجارب .

وفي غضون ذلك كان « نيل » قد أسس ، بالاشتراك مع لويد جونز ، وفي تشارلوت ستريت Charlotte Street بلندن – وكان

في ما مضى مركزاً للنشاط الأوويني وفي ما بعد لكثير من النشاط الاشتراكي الدولي — مخزناً تعاونياً أريدَ به أن يكون مُتَصَرَّفاً بالتجزئة **retail outlet** لمنتجات « التشاركيات العمالية » و « جمعيات المنتجين التعاونية » عامةً . ومن هذا المشروع نشأ مشروعه الأوسع القاضي بأنشاء وكالة تعاونية مركزية **Central Co - operative Agency** لربط تعاونيات المنتجين وتعاونيات المستهلكين معاً على نطاق قومي واسع . وشنّ « لادلاو » حملة على هذا المشروع ، ذاهباً إلى أنه مشوبٌ بالنزعة التجارية ومضادٌ لروح الاشتراكية المسيحية ومبادئها . وطالب بشجب « الوكالة » شجباً كاملاً . فلم يكن من موريس إلا أن أجرى تسويةً أراد بها استرضاء « لادلاو » ، ففصَلَ « جمعية تعزيز تشاركيات العمال » عن مشروع « نيل » ، المغامِر ، من غير أن يختصم مع « نيل » و « هيوز » اللذين احتفظا بعلاقتهما بكلتا الهيئتين . ولكن الجمعية نقلت مركزها العام من تشارلوت ستريت ، وقرّرت اقامة « سوق تعاونية » خاصة بها لبيع منتجات « التشاركيات العمالية ».وحققت « وكالةً » نيل ، طوالَ فترة من الزمن ، نجاحاً تجارياً غير يسير ، واقامت صلاتٍ مع عدد من الجمعيات التعاونية في المناطق الصناعية . ثم إنه اضاف اليها « عصبةً تعاونية » **Co - operative League** اصدرت تقارير مكرّسةً لدراسة المشكلات التعاونية . ولكن المشروع اضمحلّ تدريجياً ، ليُصَفّى نهائياً عام ١٨٥٧ . كانت لندن هي مركزه ، على حين كانت المعاقل الحقيقية لحركة التعاون قائمةً في المناطق الشمالية والوسطى ، وهذا ما جعله غير قادر على توطيد أركانه . وكان التعاونيون الشماليون أكثر اهتماماً بالتمكين لحركتهم الخاصة ، ومضوا في عام ١٨٦٤ ليؤسسوا في مانتشيستر «الجمعية التعاونية للبيع بالجملة في شمال انكلترة » **North of England Co-operative Wholesale Society** التي أصبحت في ما بعد الهيئة التجارية المركزية لانكلترة كلها . أما « السوق التعاونية » ، التي أريدَ بها

ان تحلّ محل « وكالة » نيل Neale كمُتَصرّف لمنتجات « التشاركيات العمالية » فقد بُنِيَت ولكنها لم تُفْتَتَحْ فعلياً قط .

هذه الاختلافات لم تَحُلْ بين الاشتراكيين المسيحيين ، بوصفهم جماعةً ، وبين الإلقاء بثقلهم كله في جانب الحركة النقابية الجديدة عندما وجدت نفسها في نزاع مع طبقة ارباب العمل حول مسألة من مسائل المبدأ . وحين جُوبِهَ أعضاء « جمعية المهندسين المتحدة » Amalgamated Society of Engineers المنشأة حديثاً (١٨٥١) ، من قِبَلِ ارباب العمل بطلب يفرض عليهم ان يوقعوا « وثيقة » يتبرأون فيها من عضوية نقاباتهم هرع الاشتراكيون المسيحيون ، بوصفهم هيئةً ، إلى تأييدهم ، وفي الوقت نفسه حاول « نيل » Neale وغيره من أفراد جماعته أن يثيروا اهتمام « جمعية المهندسين المتحدة » بتطوير الانتاج التعاوني . واستجابت « لجنة المهندسين التنفيذية » لهذه المحاولة ، وناشدت الأعضاء أن يؤيدوا المشروع، لا لقيمته الذاتية فحسب ، بل كوسيلة لمقاومة ما لجأ اليه ارباب العمل المنظّمون من اغلاق مصانعهم في وجه أعضائها في لندن ولانكاشاير أيضاً . وكان في هذا ما يذكّر بالمحاولات المماثلة التي قامت بها النقابات الأووينية في العقد الرابع من القرن التاسع عشر والمشروعات الأكثر حداثة التي اضطلع بها « اتحاد النقابات القومي » المؤسس عام ١٨٤٥ . ولكن أعضاء « جمعية المهندسين المتحدة » أثبتوا أنهم أقلّ من زعمائهم حماسةً . فقد رفضوا الاقتراح القائل بتثمير الأموال من طريق الانتاج التعاوني ، وما هي إلا فترة يسيرة حتى استنفدت الأعانات المقدّمة إلى أعضاء الجمعية الذين أوصد ارباب العمل ابواب مصانعهم في وجوههم ، أموالَ الجمعية كلها . وهكذا اضطرّت إلى التخلي عما كانت قد اعتزمته من شراء « مصنع حديد وندسور » في ليفربول من المالك الاوويني الرئيسي جون فينتش Finch . بيد ان « نيل » Neale وُفّق ، من غير ما عون ماليّ من « جمعية المهندسين المتحدة » ، إلى انشاء مصنع حديد

تعاوني – هو مصنع حديد أطلس Atlas Works – في ساوثوارك Southwark ، وبمساعدته تمكن جمعٌ من أعضاء « جمعية المهندسين المتحدة » ، على رأسهم جون ماستو Musto ، أخو رئيس الجمعية المذكورة ، من انشاء مؤسسة مماثلة ، في غرينيتش Greenwich أولاً ، وفي ديتفورد Deptford بعد ذلك ؛ ولكن أياً منهما لم تعِشْ غير سنوات معدودات . والواقع أن المهندسين أنهكهم اغلاق المصانع lock-out ، فأمْسَوْا حذرين ، وفقدوا شوقهم وحماستهم . وخرج « نيل » Neale ، الذي كان قد دَفَن معظم ثروته في مختلف مشروعاته المغامِرة ، من هــذه المشروعات فقيراً أو كالفقير . وفي غضون ذلك ، كانت « التشاركيات العمالية » تنهار ذات اليمين وذات الشمال ، على الرغم من أن قلّةً قليلة منها استطاعت ان تُعَمِّر حتى سنة ١٨٦٠ أو نحوِها ، عندما صُرِعت « تشاركيّة الخياطين » باختلاسات والتر كوبر Cooper الذي كان أولَ عامل ذي شأن اعتنق مذهب الاشتراكيين المسيحيين ، وابرزَ عاملٍ ذي صلةٍ بـ « جمعية تعزيز تشاركيّات العمال » .

وطوال هذه السنوات كان الاشتراكيون المسيحيون ، إلى أيِّ الجماعتين انتسبوا ، يبذلون قصارى جهدهم لأقامة الحركة التعاونية على أساس شرعيّ وطيد ؛ وفي عام ١٨٥٢ أقِرَّ قانون « جمعيات الصناعة والتوفير » بفضل نفوذهم في المقام الأول . فحتّى تلك السنةِ كانت الجمعيات التعاونية تعمل من غير ما حماية قانونية لأموالها أو تفيد على قَدْر ما يُتاح لها من أحكام القوانين الخاصة بجمعيات التضامن والتآخي Friendly Societies ، وهي أحكام غير وافية بالمراد . فأذا بقانون عام ١٨٥٢ ، برغم أنه احتاج إلى تعديل في ما بعد ، يوطّد دعائمها على أساس شرعي مكين . والواقع أن المعارضة لم تكن قوية جداً ، وكان مردّ ذلك في المقام الأول إلى انه كان في الامكان الزعم بأن « جمعيات المستهلكين

التعاونية » ، المؤسسة على غرار « جمعية روّاد روتشدايل **Rochdale Pioneers' Society** التي يرقى تاريخ انشائها إلى عام ١٨٤٤ ، تمثّل وسيلةً قيّمة لتعزيز رغبة العمال في الاقتصاد وشكلاً جديداً من أشكال البنيْة التجارية ملائماً لاجتذاب المدّخرات **savings** العمالية بمثل الطريقة التي كانت الشركات المساهمة تتجند بها لتثمير مُدّخرات الطبقات الاكثر غنىً . ولم يَبْدُ تعاون **Co - operation** المستهلكين ، في اشكاله الجديدة ، شيئاً خطراً ؛ بل لقد نُظِر اليه كوسيلة لأقصاء الطبقات العمالية عن الفكرات المتطرفة ولأثارة حماستهم من طريق منحهم نصيباً من الربح أو الخسارة . وبالطريقة نفسها اقدمت الحكومات الفرنسية ، بعد الهزيمة التي مُنيت بها ثورة ١٨٤٨ ، على اتخاذ بعض الخطوات لتشجيع « التعاون » السلمي بوصفهِ ترياقاً يقي الطبقاتِ العمالية من فكراتٍ أشد خطَراً .

وعلى أية حال فلا اجتهاد « لادلاو » **Ludlow** ولا اجتهاد « نيل » **Neale** في تفسير الانجيل الاشتراكي المسيحي حقّق النتائج المرجوّة . لقد اضمحلت جمعيات المنتجين التعاونية التي أسساها أو ساعدا على تأسيسها ، وزالت من الوجود . ولم يُوفّق إلى البقاء والرسوخ غير جمعيات المستهلكين المنظمة على غرار جمعية روتشدايل ، وكان معظم الاشتراكيين المسيحيين لا يُعْنون بهذه الجمعيات إلا قليلاً ، وإلاّ بوصفها مُتَصَرَّفاً **outlet** لمنتجات المعامل التعاونية . وما هي إلا فترة يسيرة حتى اعترف الجناح الذي كان يرأسه « لادلاو » و « موريس » من الاشتراكية المسيحية بأنه قد أخفق ، وحوّل معظم نشاطه إلى تعليم الطبقة العاملة ، مؤسساً عام ١٨٥٤ كلية العمال اللندنية **London Working Men's College** ، برئاسة موريس ، بعد أن فُصِل من منصبه كأستاذ في كلية الملك بلندن ، بسبب من الاعتراضات الموجهة إلى آرائه الدينية . وتعيّن على « نيل » و « هيوز » ، وكانت آمالهما أوسع نطاقاً ،

ان يطرحا المحاولات التي بذلاها لاقناع النقابات بتعزيز حركة الانتاج التعاوني ، مكتفييّن موقتاً بمواصلة مدّ يد العون إلى حركة المستهلكين — وهي مهمة أسهمَ فيها لادلاو أيضاً ، بعد أن أسند اليه منصب المسجّل الحكومي الأعلى لجمعيات التضامن والتآخي ، إسهاماً كبيراً . ولكن « نيل » و « هيوز » كانا ينتظران الفرصة المناسبة لاستئناف العمل ليس غير ، فلم يكد العقد السابع من القرن التاسع عشر ينقضي ولم يكد العقد الثامن يهِلّ حتى لعبا ، بالاشتراك مع لويد جونز ، دوراً فعالاً في حركة جديدة ذات نطاق أوسع بكثير من أجل الانتاج التعاوني ، حركة جُذِب اليها عمالُ المناجم وعدد من النقابات الأخرى . بيد أن المُنْطَوِيات implications الاجتماعية لهذه الحركة المتأخرة تقع خارج نطاق هذا المجلد .

والواقع ان الاشتراكيين المسيحيين — باستثناء « هيوز » الذي نشِط في ما بعد نشاطاً محموداً لخدمة الحركتين النقابية والتعاونية تحت قبة البرلمان ، والذي كان دائماً أكثر أفراد الجماعة راديكاليةً — لم يكونوا في اىما يوم من الايام شديدي الاهتمام بالعمل السياسي . فقد رفض لادلاو مثلاً حقّ الاقتراع الكلّي كمطلب عاجل ، بحجة ان الشعب غير مستعدّ لذلك . وكأجراء وَسَط ، دعا إلى منح حق الاقتراع لكل ربّ أسرة ، أو إلى توسيع منْ ضربٍ آخر لحقّ الاقتراع على أساس رَحْب إلى حدّ معتدل . وكان موريس اقلّ ديموقراطيةً من لادلاو بكثير ، فلم يكتفِ بتأييد فكرة الاحتفاظ بالنظام المَلَكي فحسب ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأيّد بقاء الارستوقراطية على نحو سرمديّ لكي تتولى قيادة الشعب اجتماعياً . كان ضعيف الثقة بالديموقراطية ، وكان ذلك جزءاً من ارتيابه العام في الرأي الشخصي كهادٍ إلى العمل الصحيح .لقد اعتقد بأن التنوير يجب أن ينبثق من التجربة الدينية المباشرة ، التي ميّزها موريس عن المحاكمة الفكرية intellectual judgment ؛ وتطلّع إلى كنيسة قومية

مُصْلَحَة reformed لتمثيل الحقيقة — لا إلى أيما قوة انتخابية يُقَلِّدُها المواطنُ الفرد . ولكن فكرات موريس ولادلاو لم يُقَدَّر لهـا البتة ان تخلـّف أيّ انطباعة في نفوس السواد الاعظم من العمال ، أو حتى في نفوس اولئك الذين أيدوا مشروعاتهما « التشاركية » . لقد كـانت الانطباعة التي خلّفها « نيل » و « هيوز » — برغم كونهما محدودةً أيضاً — أقوى وأهمّ ، وبخاصة لأنهما لم يأنفا من التحالف مع الأووينيين وغيرهم من « اللامؤمنين » ، أو من إسداء كل عَوْن قدرا عليه لتطوير حركة المستهلكين التعاونية . والواقع أن انتعاش حركة الأنتاج التعاوني في العقدين السابع والثامن من القرن التاسع عشر كان حصيلة من حصائل المذهبين الاووني والاشتراكي المسيحي وثمرة تأثيرهما المشترك . ويتعين علينا أن نضيف أن الاشتراكيين المسيحيين ، بالاضافة إلى نضالهم من أجل نشر التعليم الشعبي ، كان لهم أثرٌ ضخم في الحركة التي استهدفت وضع تشريع خاصّ بالصحة العامة . ولقد لعب كينغسلي ، بخاصةٍ ، دوراً بارزاً في الحملة التي أثيرت لإقرار ذلك التشريع ؛ ولكن اخلاص زعماء الاشتراكية المسيحية للكنيسة القائمة حدّ من نفوذ هذه الاشتراكية في هذا الحقل ، كما حدّ من نفوذها في سائر الحقول ، على حين كان هوى العمال الديني ، في الاعم الاغلب ، مع هذه الفرقة أو تلك من الفرق المنشقة على الكنيسة الانكليزية .

لقد استمدت الاشتراكية الانكليزية المسيحية إلهامها ، كما رأينا ، من فرنسة في المقام الأول . وفي ألمانية كان الفضل في إنشاء الحركة الاكثر شبها بهـا لمفكر سياسي محافظٍ إلى حد متطرف هو فيكتور ايميه هوبر Huber (١٨٠٠ — ١٨٦٩) الذي اردف وجهات نظره السياسية الرجعية بأيمان بقيمة التشارك التعاوني على أساس من العقيدة الكاثوليكية كوسيلة لحلّ المعضلة الاجتماعية . وكان هوبر طبيباً ، ولكن تيار السياسة ما لبث ان جرفه . وإذ انحاز إلى المعسكر المحافظ فقد شجعه فريدريك

وليم الرابع على انشاء صحيفة دُعيت باسم « يانوس » *Janus* ؛ وفي هذه الصحيفة طوّر هوبر ، ابتداءً من عام ١٨٤٠ ، فكراتـــه التعاونية . وواصلت « يانوس » الصدور حتى عــام ١٨٤٨ . وبعد الثورة الألمانية الـتي نشبت في تلك السنة أسس هوبر « جمعية النظام والحرية المسيحيين » **Association for Christian Order and Liberty** ، ومن خلال هذه الجمعية تابعَ نشر دعوته . حتى إذا لم يجد في برلين غـير تأييد اضافي ضئيل ، ارتدّ إلى بلدة ويرنيجيرود **Wernigerode** الريفية ، في جبال هارتز **Harz** ، حيث أسس عدداً من الجمعيات العمالية . ولكن أهميته الرئيسية كامنةٌ في رحلاته المتكررة التي قام بها إلى بلجيكة وفرنسة وانكلترة رغبةً منه في البقاء على اتصال بالمحاولات التعاونية حيث وجدَها . لقد أمسى ، في الواقع ، المرسَلَ المتجول الداعي إلى « التعاون » كحركة دولية . وفي ألمانية تعاون هوبر مـع الاسقف ويلهلم عمانوئيل فون كيتيلر **Ketteler** (١٨١١ — ١٨٧٧) الذي أصبح بعد عــام ١٨٥٠ زعيم الحركة الاجتماعية الكاثوليكية الالمانية ، والذي دعا إلى الانتاج التعاوني كوسيلة للتوفيق بـين الطبقات . ومن المانية انتشرت هذه الحركة ، التي كانت مدينةً لنفوذ هوبر بشيء كثير ، إلى النمسا وبلجيكة : لقد كانت طايعةَ الحركات الاجتماعية الكاثوليكية المعاصرة وطليعة الأحزاب المعاصرة التي يقال ، أحياناً ، في وصْفها إنها « اشتراكية مسيحيةٌ » ، والتي ليس بينها ، في الواقع ، وبين الاشتراكية بأيّ معنى عصريّ للكلمة، شيء مشتركٌ البتة .

الفصل السادس والعشرون

إجمال

لم يكن شدّ لفظتيْ « الاشتراكية » و « اشتراكي » إلى معنىً دقيق مهمةً أيسر وأسهل ، منذ مئة عام ، مما هي اليوم . فكثيراً ما وصف الروس النظامَ الذي تحيا الشعوب السوفياتية في ظله الآن بأنه « اشتراكية » في سبيلها إلى التطور نحو « الشيوعية » بوصفها شكلاً اجتماعياً أرفع وأرقى . وحزب العمال البريطاني يعلن « الاشتراكيةَ » هدفاً له وغايةً ، ولكنه يعترف بأن ستة أعوام من حكم العمال لم تستطع أن تجتاز أكثر من جزء من الطريق نحو توطيد الاشتراكية . وفي فرنسة يوجد إلى اليوم حزب هامّ يتألف من « الاشتراكيين الراديكاليين **Radical - Socialists** » أو « الراديكاليين الاشتراكيين **Socialist - Radicals** » الذين يعارضون ، في شدة وعنف ، الحزبَ الاشتراكي الفرنسي ، المعادي بدوره للشيوعية أقوى ما تكون المعاداة . وفي ألمانية أطلق هتلر على أفراد حزبه اسم : « الاشتراكيين القوميين **National Socialists** » . فاذا انتقلنا إلى « الشيوعية » وجدنا ، برغم استئثار أتباع لينين وستالين اليوم بهذه اللفظة

استئثاراً شبه تام ، أن الأحزاب الـتي تُدْعَى « شيوعية » ليس لهـا خصوم أعنف وألدّ من « الفوضويين — الشيوعيين » **Anarchist - Communists** الذين يَتْبعون كروبوتكين **Kropotkin** ، والذين لا يقلّ كرههم للدولة حين تعلن أنهـا تُجَسّد ديكتاتورية البروليتاريا عـن كرههم لهـا حين تكون خاضعة لسلطان الطبقات القديمـة الحاكمة . وكثير من الاحزاب الاشتراكية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وصفت نفسها بأنهـا « ديموقراطية اجتماعية » **Social Democratic** ؛ والأحزاب الـتي كان خليقاً بهـا قبل اليوم ان تدعى أحزاباً « اشتراكية مسيحية » **Christian Socialist** إنما تسمّى اليوم أحزاباً « اجتماعية مسيحية » **Christian Social** أو « ديموقراطية مسيحية » **Christian Democratic** . إن الكلمات كلهـا لا تزال تنزلق من معنى إلى معنى ، ومن العبث الذي لا طـائل تحته ان نحـاول شدّهـا إلى معنـىً بعينـه .

ومع ذلك فالكلمات تعني شيئاً من غير ريب ، ولقد عَنَتْ قبل مئة عام شيئاً أيضاً . والواقع ان ثمة شيئاً مشتركاً بـين جميع النظريات التي درسناها في هذا المجلد ؛ فقد انطلقت كلها من نقطة واحدة ، هـي الاعترافُ بالأهمية الرئيسية الـتي تتمتع بهـا « المسألة الاجتماعية » ، والأيمانُ *بأن الناس يجب أن يقوموا بضربٍ ما من العمل الجماعي* **collective** أو التشاركيّ **associative** لمعالجتها . إنها كلها معاديةٌ اشدّ العداء لمبدأ « دَعْه يعمل » *laissez - faire* — للفكرة القائلة بأن ثمـة ناموساً طبيعياً خليقاً به ، إذا لم يعترض سبيله تدخلٌ انسانيّ جماعيّ ، أن يقود الناس إلى الخير ، أياً ما كان تعريفنا لذلك الخير . لقد قامت كلها على أساس من الأيمان بفضائل التآزر ، بدلاً من التنافس ؛ والتخطيط ، بدلاً ممـا يدعوه خصومهم « حرية العمل » . وهي كلهـا تطالب الناس بسلوك يكون أكثر « تعاونيةً » من ذلك السلوك الذي يميـّز

المجتمع الرأسمالي – بل بسلوك أكثر « تعاونية » مما كان يميّز ذلك المجتمع قبل قرن من الزمان . وأوضحُ ناظمٍ مشترك بين جميع « الاشتراكيات » Socialisms التي وصفناها في هذا المجلد هو شجب الروح التنافسية كما تجلّت في الصناعة الرأسمالية ، وشجبُ آثارِها المتمثلة في شقاء الانسان بوضروب المظالم التي يرزح تحت نيرها .

ولقد شارك في اتخاذ هذا الموقف ، على الجملة ، حتى اولئك المفكرون الذين تمسكوا ، إلى جانب اهتمامهم العميق بـ « المسألة الاجتماعيـة » ، بوجهات نظر سياسية رجعية . بل إن الألحاح على ضرورة العمل الجماعي لحلّ « المسألة الاجتماعية » يتيسّر أكثر ما يكون لاولئك الذين يؤمنون الدولة ، لا كتعبير عن الارادة الديموقراطية، بل كأداة لأقرار النظا م وفرْض الانضباط على النـاس . إن الرجعيين المحافظين في النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يستشعروا أيّ عداء لعمل الدولة في الحقل الاقتصادي كذلك العداء الذي استشعره ممثلو البورجوازية . إنهم لم يثقوا « بيـَد آدم سميث الخفية » Adam Smith's « hidden hand » ، أو يتوقعوا بلـوغ هدفهم من طريق ترك الاشياء تجري كما يحلو لها . ولقد أعوزهم الاطمئنان إلى الطبقات الوسطى الصاعدة بقَدْر ما أعوزهم إلى العمال – بل أكثر . وأرادوا أن ينظّموا الصناعة ويعدّلوها ، لخوفهم – إذا لم يفعلوا ذلك – أن يصبح من المتعذر كبح جماح زعمائها ، فيعمدوا إلى تقويض نظـام الامتياز الارستوقراطي ، كما حدث في فرنسة عام ١٧٨٩ أولاً ، وعـام ١٨٣٠ بعد ذلك . وفوق هذا فأن نظريّتهم القائلة بأن الدولة يجب أن تكون لها السلطة الأخيرة في كل حقل وجدت ، في حينما تأثروا بالهيغلية ، ما يعزّزها تعزيزاً قوياً . والواقع أن الاشتراكية « الاقطاعية » « feudal » Socialism التي تحدّث عنها ماركس في البيان الشيوعي كانت ظاهرةً طبيعية بكل ما في الكلمة من معنى ، سواء أظهَرَتْ عند الارستوقراطيين الألمان الذين أرادوا أن يشدّوا الشعب إلى النظام القديم من طريق « مذهب

حماية أبويّ » patriarchal protectionism أو عند ارستوقراطيي « انكلترة الفتاة » Young England الذين حلموا بعقد تحالف بين الملك والشعب ابتغاء مناوءة لوردات الهويغ * Whig الاشرار الذين تحالفوا مع تجار وصناعيين تغلب عليهم الأنانية . واليوم لا يدعو الرجعيون « الاقطاعيون » أنفسهم « اشتراكيين » ، ولا يخلع عليهم الآخرون هذا الوصف . وهم في الاعم الاغلب لم يدّعوا انفسهم « اشتراكيين » خلال المدة الـتي يتناولها هذا المجلد بالدرس . ولكن الآخرين أطلقوا عليهم ذلك الاسم ، الذي لم يكن قد اكتسب آنذاك مفهومه البروليتاريّ العصري اكتساباً كاملاً .

وهكذا كان ثمة شيء مشترك بين العناصر ذات العقلية الاجتماعية في « حزب النظام » party of order ، وبين ذوي العقلية الاجتماعية من الجماعات التي ارادت ان تقوّض سلطان ذلك الحزب نفسه . وكان ثمة ، من ناحية ثانية، فروق أساسية بين أعداء « حزب النظام » . كان الجمهوريون موحدي الكلمة في عدائهم للنظام الملكي ؛ ولكن شقة واسعة كانت تفصل ما بين دعاة « الجمهورية الاجتماعية » Social Republic وبين أنصار النشاط الرأسمالي الحرّ الجمهوريين . وقد يكون « الديموقراطيون » موحدي الكلمة في المطالبة بحق انتخابيّ أوسع ؛ ولكن بعضهم لم يرغب في أكثر من توسيع محدود للقوة الانتخابية بحيث تشمل الطبقة الوسطى بل جزءاً من الطبقة الوسطى ليس غير ، على حين طالب بعضهم الآخر مطالبة صارخة بحق الاقتراع الشامل ، أو على الاقل بمنح حق الاقتراع لجميع البالغين الذكور . وبعض المصلحين لم يعنوا بالاصلاح غيرَ شكل من أشكال الحكم المسؤول — منْحَ الشعب « دستوراً » ؛ بينا أصرّ آخرون منهم على أن الدستور يجب أن يُبنى ويرسّخ على أساس من حقوق الانسان . وكان بعض المصلحين يقولون بالمركزية ،

* حزب « الهويغ » هو الحزب البريطاني السياسي يعرف فيما بعد بحزب الاحرار . (المعرب)

في الحقلين السياسي والاقتصادي جميعاً ؛ على حين كان بعضهم الآخر لامركزيين على نحو حماسي في كلا الحقلين . ولقد رغب بعضهم في جعل الدولة قوية ، واعتبروا مَنْحَ افراد الشعب حقّ اقتراع واسع ضماناً ضدّ الاستبداد ، بينا اعتبر آخرون الدولةَ ، في أي شكل من اشكالها ، أداة هي في جوهرها استبدادية ، وعملوا من أجل الغائها والاستعاضة عنها بنظام ما من « التشارك الحر » free association أو « الاتحاد الحرّ » free federation .

ولم تكن الفروق في الحقل الاقتصادي بأقل وضوحاً منها في الحقـل السياسي . كانت كثرة اليساريين مجمعةً ، حقاً ، على شجب « الاحتكار » ، ولكن هؤلاء اليساريين اختلفوا في ماهية الاحتكار ، فاعتبر بعضهم جميع الثروات الكبيرة احتكاريةً بسبب من أنها تمنح بعض الناس سلطة ، غير مشروعة ، على الناس ؛ في حين ربط معظمهم الاحتكار بامتياز أضْفِيَتْ عليه الصفة الشرعية ، وربطوه بالانظمة القديمة المبنية على أساس من الحقوق الاقطاعية ، وبالتكتلات الاقتصادية ذات الامتياز . لقد أيد بعضهم — السان سيمونيون بخاصة — الأعمالَ الاقتصادية الضخمة ، ومشروعـات التثمير الطّموحة ، وخصوصاً في السكك الحديدية ، والقنوات وغيرها من الأعمال ذات « المنفعة » العـامة ؛ أما بعضهم الآخر فكانوا منـاهضين للتصنيع ، وآمنوا بأن الناس لن ينعموا بالحياة السعيدة إلا في المشتَرَكات communities الصغيرة ، ولن يوفقوا إلى أداء عمل مُرْضٍ إلا على أملاك الأسرة الزراعية أو ضمن جدران الوُرَش الحِرَفية الصغيرة . لقـد أراد بعضهم ان يوسّعوا الملْكية ، على حين أراد بعضهم الآخر ان يُمَرْكزوها ويحيلوها إلى ملْكية « كومانالية » communal أو إلى اما ضرب آخر من التملك الجماعي . وأراد بعضهم أن تكون دخـول incomes الناس كلهم متساوية ، بينا تطلّع آخرون إلى عهد يُعطى فيه كل امرئ « وفقاً لحاجاته » ؛ وكان ثمة إلى جانب هؤلاء واولئك

جماعة اصرّت على ان المكافآت يجب ان تكون متناسبة مع الخدمات التي يؤديها المرء إلى المشترَك **community** ، ورأوا في التفاوت الاقتصادي إلى حدّ ما حافزاً ضرورياً يُغْري بزيادة الانتاج ؛ وجماعة رابعة ارادت ان تترك كل شيء للمساومات الحرة في السوق التجارية — هذه المساومات التي شجّبَها سائرُهم ذاهبين إلى انها في الواقع ابعد ما تكون عن الحرية بسبب من التفاوت في القدرة على المساومة . ورغب بعضهم في تخفيض نسبة التفاوت ما بين الدخول **incomes** وحصر هذا التفاوت ضمن حدود ضيقة من طريق ضرائب تصاعدية ذات أثر فعال أو بطرائق أخرى ؛ على حين اعتبر آخرون تراكم الثروات الكبيرة وسيلة لا بدّ منها لتحقيق الادخار والتثمير الملائمين ، وبالتالي لتحقيق التقدم التقنيّ والانتاج المتعاظم . لقد أراد بعضهم ان يلغوا الأرث ؛ بينما اعتبره آخرون أمراً ضرورياً للابقاء على تماسك الأسرة واستمرارها ولنقل المؤسسات التجارية الناجحة من جيل إلى جيل . لقد نادى بعضهم بأن الدولة — أو الدستور — يجب ان تضمن لجميع مواطنيها حداً أدنى لمستوى العيش ، وان تكفل لهم حقّ العمل أيضاً ؛ على حين رأى آخرون في ذلك قضاءً على الحافز إلى العمل . وودّ بعضهم أن يفتحوا أبواب العمل كلها في وجه المرأة ، على قدم المساواة مع الرجل ، بينما شجب آخرون ، وقد استبدّ بهم القلق على الحياة العائلية أو على بقاء الجنس واستمراره ، هذه الفكرات وامثالَها بوصفها فكرات لا أخلاقية ، وخطوات تقود آخر الأمر إلى انتحار الجنس البشري . وأخيراً أراد بعضهم أن يُمنَحَ العمالُ الفرصةَ لكي يدبّروا الشؤون الاقتصادية على اسس ديموقراطية ؛ في حين أراد آخرون ان تكون لذوي البراعة التقنية هيمنةٌ على سواد العمال الاعظم وسلطانٌ .

وهذه الآراء ، طبعاً ، لم تكن كلها معتَنَقةً من قِبلَ اشخاص نستطيع ان ندعوهم ، بمعنى من المعاني ، « اشتراكيين » ، أو كان خليقاً بهم ان يَدّعوا انفسهم « اشتراكيين » ؛ ولكنها كانت كلّها موضع

إيمان الجماعات التي قامت ، أو حاولت ان تقوم ، بالثورات ، أو التي بذلت على الاقل نشاطاً ما في سبيل التغيير السياسي وعارضت الحكومات والنظام القائم . والواقع ان كل ثورة وكل ضغط من اجل اصلاح الآلة السياسية كانا حصيلة جهد مشترك قام به أناس ذوو آراء ومواقف مختلفة اشد الاختلاف في الحقلين السياسي والاقتصادي . بل ان كل ثورة وكل ضغط من اجل الاصلاح السياسي كان محتوماً عليهما ان يكونا كذلك . ذلك بأنه ، بصرف النظر عن الخلافات بين البورجوازية والعمال ، كانت ثمة خلافات واسعة جداً ضمن نطاق البورجوازية نفسها — بين البورجوازية الكبيرة والبورجوازية الصغيرة ؛ وكان بعض هذه الخلافات اقتصادياً ، ولكن بعضها الآخر كان إيديولوجياً يسمو على جميع الخلافات الاقتصادية .

وطبيعيٌّ أن لا يقدّر ماركس ، في تحليله لهذا الوضع الاجتماعي المعقد ، العنصرَ الايديولوجي حقّ قدره ، وأن يجعل الأهمية كلها وقفاً على العوامل الاقتصادية التي كان لها وحدها ، في اعتقاده ، الكلمةُ الفَصْلُ ، في نهاية المطاف . لقد هاجم الايديولوجيين زاعماً انهم عابثون وغيرُ واقعيين ، وهو ما تكشّفوا عنه فعلاً في ألمانية . وذهب إلى القول بأن مناظرات هؤلاء الأيديولوجيين سوف تؤدي إلى شقّ القوى التقدمية إلى فِرَق طوباوية **utopian** بدلاً من ان تساعدها على تركيز الجهد حول مطالب قابلة للتحقيق . وكاستدلال قياسيّ من واقعيته اعتبرَ ماركس ان مهمة الثورة ، في المانية على الاقل ، هي نقل السلطة ، في المقام الأول ، من ممثلي النظام القديم إلى البورجوازية ، لأنه سوف يكون من المتعذر على البروليتاريا ، ما لم يتمّ هذا النقل ، أن تبلغ النضْج أو أن تخوض غمار معاركها الخاصة بشيء من الأمل في النجاح . وفي ما يتصل بالشؤون البريطانية أراد من اللائحيين ان يتّبعوا سياسةً بروليتارية خالصة ، وأن يجتنبوا كل تحالف مع الطبقات الوسطى . وإنما كان ذلك

بسبب من أنه اعتبر ان الثورة البورجوازية كانت قد حدثت ، في بريطانية العظمى ، فعلاً ، وان الطريق قد أصبحت بذلك ممهدةً للصراع بين البورجوازيين والبروليتاريين . ولقد كان في ذلك مخطئاً ، على نحو جزئي ، كما أظهرت الاحداث التي تلت . فقانون الاصلاح الصادر عام ١٨٣٢ لم يكن قد وضع مقاليد السلطة السياسية في يد البورجوازية البريطانية : كان قد اكتفى بأن أجاز لها المشاركة في تلك السلطة ليس غير ، وفي ظل زعامة النظام القديم السياسية أيضاً ، وكانت الحاجة ماسةً إلى انتفاضة جديدة موحدة يقوم بها جزء كبير من الطبقات الوسطى ومن العمال لاقرار قانون الاصلاح الثاني — قانون عام ١٨٦٧ . أما في المانية فأراد ماركس من البروليتاريا ، في وضعها الذي كانت عليه ، أن تتعاون مع البورجوازية في النضال من اجل الاصلاح الدستوري ، وادرك أنْ ليس ثمة أيما امل في قيام الثورة البروليتارية إلا بوصفها نتيجةً من نتائج الثورة البورجوازية . وفي فرنسة كان الوضع معقداً أكثر من ذلك بكثير ، بسبب من الاحداث المتفاوتِ حظها من الخير والشر والتي تعاقبت على البلاد منذ عام ١٧٨٩ ، وبسبب من أنه وُجِدت فيها ، جنباً إلى جنب مع بقايا عناصر النظام قبل الثوري **pre - revolutionary** ، تلك الارستوقراطيةُ الجديدةُ التي أنشأها نابوليون ، متضمنةً ارستوقراطيتين اثنتين ، احداهما تغلب على تنظيمها ومزاجها السِّمة البورجوازية ، وحِزْبِيٌّ نظامٍ ما كان شيء قادراً على توحيدهما ، فترةً طويلة من الزمان ، غيرُ خطر الثورة .

وفوق هذا ، فأن البروليتاريا لم تكن ، لا في فرنسة ولا في المانية ، قد تحررت بعدُ تحرراً حقيقياً — برغم ان تحررها هذا كان في فرنسة أوضح وأقوى — من شباك « البورجوازية الصغيرة » إلى حدٍّ كافٍ لتمكينها من تشكيل قوة قومية مستقلة* . والواقع أن البروليتاريين الذين وجه اليهم بلانكي

* قد يعترض معترض بقوله ان البروليتاريا لم تصبح قط في اي يوم من الايام متحررة من شباك

دعوته لم يكونوا بروليتاريين حقاً ، بالمعنى الماركسي ، اكثر مما كان اولئك الذين وجّه اليهم بابوف دعوته قبل جيل من الزمان ، إلا قليلاً . والعمال الباريسيون الذين شكلوا السّناد الرئيسي للنوادي الثورية لم يكونوا يعملون ، في الاعم الأغلب ، في خدمة ارباب العمل الكبار ، إلا على نحوٍ مُداورٍ **indirectly** . وكثيرٌ منهم كانوا يعملون في خدمة ارباب عملٍ صغار لا يختلفون عنهم اختلافاً كبيراً — بل ان ارباب العمل هؤلاء كانوا في كثير من الأحيان أعضاء في الأسَر نفسها أو متحدرين من نَبْعةٍ عائلية واحدة . في حين عمِلَ كثيرٌ منهم أيضاً في خدمة مقاولين فرعيين **sub - contractors** كانوا هم بدورهم مستخدَمين عند بعض التجار ، بحيث شكل هؤلاء المقاولون الفرعيون جماعة متوسّطةً مستغِلّة ومستغَلّة في آن معاً ، فهي تقف في جانب مستخدِميها حيناً ، وضدّ مستخدِميها حيناً مؤيدةً العمال الذين استخدمتهم . وكانت الرأسمالية الفرنسية لا تزال ، إلى حدّ بعيد ، في مرحلة « تجارية » ولم تكن قد بلغت المرحلة الصناعية بعد ، على الرغم من انها كانت في سبيل الانتقال اليها . وكانت الرأسمالية الألمانية ، إلا في بعض المراكز القليلة ، اقلّ تقدماً بكثير . وكذلك كان حالُ الرأسمالية الايطالية ، ومن هنا لم تقم في ايطالية ، عملياً ، أيما حركة بروليتارية البتة ؛ وحتى جمعيات ماتزيني السرية كانت تُعَبّأ ، في المقام الأول ، بأبناء الطبقات الوسطى ، ولم يبلغ مراكز القيادة المحلية فيها غيرُ أنفار من العمال معدودين ، إلاّ في مدن قليلة من مِثل جنوا وميلان .

ولقد ذهب ماركس إلى القول بأن ضروب الاشتراكية الايديولوجية الفرنسية التي لا تُحْصَى إنما تدين في رواجها وفي مقدرتها على اجتذاب

« البورجوازية الصغيرة » بأيما معنى كامل برغم التنبوءات الواثقة التي اشتمل عليها « البيان الشيوعي ». بيد انها تحررت ، فعلا ، من شباك « البورجوازية الصغيرة » القديمة المتمثلة في أرباب العمل الحرفيين **master craftsmen** ، وان كانت لم تفعل ذلك الا لتجد نفسها ، وشيكاً ، وقد سقطت من جديد في شباك « البورجوازية الصغيرة » الجديدة المتمثلة في ذوي السترات السوداء من العمال .

جماعات صغيرة من الاتباع العماليين لانعدام نقطة احتراق point of focus تتبأر * عندها صنوفُ الاستياء العماليّ . ولقد كان « البيان الشيوعي » محاولة إلى ايجاد نقطة احتراق كهذه – ولكنْ قبل الأوان بالنسبة إلى أغلبية الألمان التي وُجّـه اليها « البيان » في المقـام الأول ، بل قبلَ الأوان حتى بالنسبة إلى الكثرة الكاثرة من العمال الفرنسيين . وإذا كان ثمة بلـدٌ واحدٌ أينعت فيه الاوضاع المساعِدة على الاستجابة لدعوة كدعوة ماركس فليس من ريب في ان بريطانية العظمى كانت هي ذلك البلد ؛ ولكـن ارنست جونز كان اقلّ نجاحـاً في جَمْع شمل العماليين البريطانيين حتى من كارل ماركس في ألمانية . وفي الامكان القول إن البروليتاريا ، في بريطانية العظمى ، لم تكن يانعةً فحسب ، بل أكثر من يانعة over - ripe . كانت اللحظة السيكولوجية المناسبة لنشوب الثورة البريطانية – إذا كان ثمة مثل تلك اللحظة في أيما وقت – قد انقضت بألغاء قوانين القمح عام ١٨٤٦ ، أو حتى بأجراءات بيل Peel الاكثر اعتدالاً في عام ١٨٤٢ .

وكانت الاشتراكية قد وَجّهت حتى عامِ ١٨٤٨ – ومردّ ذلك في المقام الاول إلى ان العمال كانوا ، على الصعيد السياسي ، متورطين في الحركات التي قامت بهـا الطبقة الوسطى من اجل الاصلاح – نداءاتها ، في الأعم الاغلب ، على صورة مشروعات اقتصادية أو اجتماعية قائمةٍ ، إلى حدّ كثير أو قليل ، بمَعْزِلٍ عن السياسة . فالفورييية ، والاوونية ، والايكارية الكابيّة Cabetist Icarianism ، وتعاونية co - operativism بوشيه ، والاشتراكية المسيحية الانكليزية كانت كلها حركاتٍ تصدّرت ، على أية حال ، للقيام ببداءة إنشائية constructive من غير ان تلتمس العون من الدولة ، حركات اتّهمَتْ كلها ، من جانب الراديكاليين السياسيين ، بمحاولة إلهاء العمال عن الحاجة الماسّة إلى إنشاء ديموقراطيـة

* اي تلتقي في بؤرة focus .

سياسية هي الاساس الذي لا بدّ منه لكل إصلاح اقتصاديّ . والواقع أن كلمة « الاشتراكية » لم تكن ، حتى عام ١٨٤٨ لتستَحضِرَ في عقول الناس فكرةَ القيام بحركة سياسية — إلاّ بمقدار ما أعطاها « لويس بلان » و « بيكور » في العقد الخامس من القرن التاسع عشر هذا المدلولَ في فرنسة . لقد استحضرت في عقولهم فكرةَ « النظام الاجتماعي » أكثر مما استحضرت فكرة « المطلب السياسي » ، برغم أن كثيراً من الزعماء الاشتراكيين وفريقاً من أتباعهم أكبر عدداً ، كانوا من غير ريب راديكاليين سياسيين في آنٍ معاً .

وهذا ما أظهره ، في كثير من الوضوح ، جون سيتوارت ميلّ Mill في الفصل الشهير الذي عقده في كتابه « مبادئ الاقتصاد السياسي » *Principles of Political Economy* ، الذي نُشِر اول ما نُشِر عام ١٨٤٨ — وهو فصلٌ كثيراً ما عُدِّل في طبعات تالية . وفي الطبعة الثانية (١٨٤٩) ، والطبعة الثالثة (١٨٥٢) وسّع « ميلّ » مناقشته للنظريات الاشتراكية والشيوعية توسيعاً كبيراً ، معدِّلاً كثيراً من انتقاداته ومتحدِّثاً بلهجة أشدّ تحبيذاً عن قابليّتها للتطبيق ، وبخاصة في ما يتصل بالفوريييّين . وفي هذه الأحكام كلها لم يُعنَ « ميلّ » إلا بالاووينية في بريطانية العظمى ، وبأصحاب النظريات العقائدية الفرنسيين الرئيسيين . وهو يبدو وكأنه لم يسمع حتى بالاشتراكية الألمانية ؛ كما أن تعليقاته غير متصلة بأية حال لا بها ولا بمذاهب بابوف أو بلانكي وأضرابهما . إن كلامه مقصورٌ على الاشكال الطوباوية من الشيوعية والاشتراكية ، من غير ما إشارة إلى أي ضربٍ من الصراع بين الطبقات ؛ وليس يبدو من كلامه أنه اطّلع على كتابات برودون ، ولو قد فعل إذن لوجد نفسه على اتفاق كبير معه حول عدد من النقاط .

وينص ميلّ على فارقَيْن رئيسيين بين النظريات الاشتراكية والشيوعية التي تصدّى لتحليلها . وهو يقول إن بعضها ينهض على أساس من المساواة

الصارمة في التوزيع ، وعلى أساس من امتلاك أدوات الانتاج وإعمالها امتلاكاً وإعمالاً مشتركين ؛ في حين ان بعضها الآخر يسلّم بالتفاوت ، ولكنه يسعى إلى جعل هذا التفاوت قاصراً على فروق تتناسب وقيمةَ عمل الفرد وجهده . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فأن بعض النظريات تقوم على أساس من الدعوة إلى إنشاء مشتركات **communities** صغيرة ذات استقلال ذاتي ، ومتحدة اتحاداً غير مُحكَم في مجتمعات **societies** أوسع وأكبر ؛ في حين يقتضي بعضُها الآخر مَرْكَزَةَ **centralisation** مِلْكية الانتاج وضبطه وتوزيعه في أيدي « مشيرية » **directorate** تمتد سلطتها على رقعة واسعة وتشمل كثيراً من الصناعات والمنشآت .

وفي ما يتصل بأوّل هذين الفارقين جُمِع السان سيمونيون والفورييون في معسكر ، وأتباعُ كابيه والجماعاتُ « الشيوعية » الاخرى في معسكر . وفي ما يتصل بثانيهما جُمِع الفورييون والأووينيون في معسكر ، وجُعِل السان سيمونيون زعماء للجماعة الداعية إلى المَرْكزة . ويعتقد « ميلّ » بأن لويس بلان ينتسب جوهرياً ، إلى معسكر الايكاريين لأنه طالب بالتساوي في الدخول **incomes** ، وبأنه يتجاوزهم حين يتطلع إلى مرحلة أبعد سوف ينال فيها كل فَرْد لا دخلاً متساوياً لدخل غيره بل دخلاً « يتفق وحاجاته » . وهو يُغفل إصرارَ بلان القويَّ على اللامركزية وعلى تمتّع كل مصنع بالاستقلال المركزي . وهو يبدو أيضاً وكأنه يعتبر الاووينيين دعاةَ مساواة كاملة في الدخول **incomes** ، وذلك شيء يصح في بعضهم ولا يصح في بعضهم الآخر ؛ ويدرس السان سيمونية ، في المقام الأول ، في شكلها الذي اقامت فيه حكومتَها « الصناعيةَ » على الانتخابات الشعبية ، لا في شكلها الذي قضى بأن تُسْنَد الزعامة ، وكأن ذلك حقٌ من حقوقهم ، إلى « الصناعيين الكبار » — أي الرجال الذين يتمتعون بأرفع قَدْر من البراعة التّقنية والأدارية .

وحتّى حين يتكلم عن « الشيوعيين » كان « ميلّ » قد انتهى في عام

١٨٤٩ إلى الاعتقاد بأن الحملة على مخططاتهم بوصفها غير ممكنة التطبيق بسبب من أنها تنزع للقضاء على الحافز إلى العمل وتؤدي إلى زيادة في السكان سريعة يعوزها التنظيم – نقول انتهى « ميل » إلى الاعتقاد بأن هذه الحملة باطلة إذا ما شُنّت على أساس من المقارنة بين الشيوعية والنظام القائم . ففي موضوع ازدياد السكان كان قد انتهى إلى الاعتقاد بأن جميع المخططات الاشتراكية والشيوعية ، أو معظمها على الاقل ، لن تؤدي إلى تضخم السكان ، بل ستفرض – على عكس ذلك – قيوداً على التناسل أكثر فعالية إلى حد بعيد من تلك التي تفرضها الرأسمالية ، لأن كل فرد سوف يرى ، في ظلّها ، الآثارَ المباشرة التي سيتركها في مستوى معيشته ومعيشة جيرانه الأدنَيْن ازديادُ عدد الأفواه المطلوب منهم إطعامها . أما في موضوع الحوافز إلى العمل فقد أكد على أن السواد الاعظم من العمال لا يجدون ، في ظل النظام القائم ، حافزاً حقيقياً يحدوهم إلى زيادة الانتاج ، وأنهم لا يعملون في الواقع إلا بمقدار ما تُكرِههم الحاجة إلى مجاراة السرعة التي تفرضها الجماعات التي يعملون فيها – وهي سرعة لا يستطيع رب العمل ان يزيدها من طريق التسريح المتكرر ، لأنه لن يجد بدلاً من عماله المسرّحين غيرَ عمال سوف يسلكون المسلك نفسه . ولقد مضى إلى القول بأن الاشتراكيين لم يلغوا ، بأية حال ، المنافسة كدافع إلى العمل ، وأن النظام القائم نفسه مليء بالشواهد على أن كثيراً من المثقفين الذين يتقاضون رواتب محدّدة يُفْرغون همّتهم في العمل إلى حدّ جِدّ معقول . ولما كان الاشتراكيون كلهم قد طالبوا بتعميم التعليم فأن مثل هذا المقدار من النشاط والاندفاع متوقّعٌ من كثرة الناس في المجتمع الاشتراكي . وفوق هذا ، فقد ذهب « ميلّ » إلى القول بأن ثمة أدلة تاريخية كثيرة تشير إلى إمكان دَفْع جماعات كبيرة من الناس إلى بذل مجهودات ضخمة مفعمة بالحماسة البالغة من طريق حوافز غير اقتصادية – إعتَبِرْ أعمالَ اليسوعيين في باراغواي ، مثلاً ؛

وأن من التهوّر ان نلغي ، على أساس من عدم التوافق مع الطبيعة البشرية، الفكرةَ القائلة بأن الانسانية قد تبلغ في مستقبل قريب أو بعيد مبلغاً من التقدم يمكنها من الاستغناء نهائياً عن أمثال هذه الحوافز التي اعتبرها نقادُ الاشتراكية شيئاً جوهرياً إلى أبعد الحدود . وأضاف « ميل » قائلا إن من الخير ان نتقبّل وجهة نظر الاشتراكيين في هذه القضية بعقول متحررة واعية .

بيد ان « ميل » يعتبر ان أشكال الاشتراكية التي ارتضت ، على حساب المثالية ، درجةً معدّلة من التفاوت الاقتصادي ، هي أقربُ إلى قابلية التطبيق من غيرها بكثير . ومن اجل ذلك أطرى الفوريييين ، أو على الأصح ذلك الشكل من الفوريييّة الذي عيّن ، قبل كل شيء ، دخلاً أساسياً للجميع ، ثم قسم رصيدَ الناتج إلى حِصَصٍ تصيب رأس المال ، والموهبةَ أو المسؤولية ، والعملَ المُنْجَزَ فعلاً . وحين تحدّث عن السان سيمونيين انتقد فكرتهم عن « المشيرية » **directorate** العليا التي تعيّن لكل امرئ دخلاً يتناسب وقيمةَ عملِهِ ، أولاً على أساس من أنه ليس ثمة مبدأ واضح يمكن أن يُبْنَى عليه مثلُ هذا التعيين ، وثانياً على أساس من ان محاولة القيام بذلك خليق بها ان تؤدي إلى نشوء نزاعات سرمدية . وفي ما يتصل بموضوع الأرث ، الذي رغبَ السان سيمونيون في إلغائه ، أقرّهم على إنكارهم أن يكون للأولاد أي حقّ طبيعي في وراثة ثروة آبائهم ، ولكنه أكّد أن حقّ التوريث بالوصية جزء أساسي من حقّ المِلْكية الخاصة ، لأن للرجل الحقّ في أن يَهَبَ أيما شيء يملكه ، وهذا الحق ينبسط فيصبح حقاً في الإيصاء عند الوفاة . وقد عنى ذلك في الواقع أن مِلْكية المتوفّيْن غير المُوْصِيْن بوصيّةٍ سوف تنتقل هي وحدها إلى المشترَك **community** بصرف النظر عن تلك الضرائب التي قد تفرضها الدولة على المِلْكية المنتقلة عند الوفاة من شخص إلى شخص .

وفي موضوع المفاضلة بين اللامركزية والمركزية وقف « ميل » موقف المؤيد المتحمس للفوريييين والأووينيين ضد السان سيمونيين و «الشيوعيين». لقد أنكر إنكاراً كاملاً حتى مجرد إمكانية التخطيط الاقتصادي المُمَركَز للدخول incomes وللأنتاج على حد سواء ، غيرَ مُعْتَبِرٍ الاقتراح إلا في الشكل المتطرف الذي جرت عادة القائلين بذلك التخطيط أن يَدْعوا اليه آنذاك . ولقد آمن بأن الاشتراكية خليقٌ بها ان تنعم بحظ من النجاح أكبر إذا ما نُظِّمت في مُشْتَرَكات صغيرة ذات استقلال ذاتيّ ، مشتَرَكات مؤلفة من مجموعة من الجيران ، بدلاً من ان تنظَّم على أساس مركزي . وبَيّن أيضاً ان فكرة المشتَرَكات المحلية لا تستلزم ، بالضرورة ، فكرة العيش المشترك : لقد كانت مؤتلفة كل الائتلاف مع فكرة الأسَر المنفصلة ، التي تنفق كل منها دَخْلها على الوجه الذي تراه مناسباً ، بينا تنهض بنشاطها الانتاجي على نحو مشترك . ولقد أطرى الفوريييين ، من دون الاووينيين ، لتسليمهم بذلك ؛ وتحدّث أيضاً في لهجة محبِّذة عن التجارب الفرنسية في الانتاج التعاوني التي لا تقتضي بالضرورة أيّ حياة مشتركة خارج ساعات العمل . إنه لم يُشِر إلى بوشيه ولكنه لم يكن غافلاً ، من غير ريب ، عن فكراته وفكرات « لجنة لوكزمبورغ » في عملها من أجل إنشاء « تشاركيّات عمالية » تعاونية طَوْعية .

وتحدّث « ميل » أيضاً في عطف ، وإن لم يكن في تأييد كامل ، عن الفكرة الفوريييّة القائلة بأن معظم اشكال العمل ، إن لم نقل كلها، يمكن أن تكيَّف على نحو يجعلها جذابة في ذات نفسها . لقد هاجم معظم المخططات الشيوعية على أساس من أنها اقترحَتْ ، ابتغاءَ حلّ مشكلة النهوض بعبء « الاعمال القذرة » ، أن يُفْرَض على كل الناس جميعاً النهوضُ ، كلاً بدَوْره ، بكل شكل من أشكال العمل الضروري. ذلك بأن هذا ، على حد قوله ، ينزع إلى القضاء على منافع تقسيم العمل .

ولست أظن أنه فهِمَ فهماً كاملاً الفكرةَ الفوريييية القائلة بأن كل عمل من أعمال المجتمع يمكن أن يُنْجَزَ ، إذا ما أُلْغيت ضروب الاعمال غير الضرورية ، على أساس من اختيار طوعيٍّ تام للمهنة ، والقائلة بأن لكل فَرْد ان ينتقل من وظيفة إلى وظيفة ، وفقــاً لاختياره ، وأن لا يُكلَّف البتة بالقيام بأيما شكل من أشكال العمل التي لا تلائم مزاجه . وهذا مقيّد ، طبعاً ، بوجهة نظر فورييه الـتي تقول بأنه لا يجوز أن يُكـلَّف أيما امرئ العملَ طويلاً وعلى نحو موصول في وظيفة واحدة لا تتغيّر : إن ذلك لم يكن بأية حال متنافراً مع تقسيم العمل ، إلا إذا اعتبرنا التقسيم مستلزماً بالضرورة الاقتصارَ على عمل واحد ليس غير .

وعلى الجملة ، فقد تحدّث « ميل » عن الاشتراكية ، في الطبعة الثانية من كتابه ، حديثاً عاطفــاً جداً . والواقع أن ما نصّ عليه من ان الاشتراكية جديرة بأن تفضّل على النظام الاجتماعي القائم تفضيلاً كبيراً ، قد استُشْهِد به مرةً ومرةً . ولكن ذلك لم يَعْنِ ، طبعــاً ، أن « ميل » — أياً ما كانت وجهات نظره في السنوات الأخيرة من حياته — كان آنذاك قــد اعتنق الاشتراكية . لقد أراد أن تتاح للفوريييين والأووينيين ، وللمخططين الآخرين الذين تتميز برامجهم بالقابلية على الاختبار في تجربة ذات نطـاق ضيق ، فرصةٌ يتمكّنون بهـا من وضع تلك البرامج على المحك العمليّ ، ولكنه أكد في الوقت نفسه أن جهود المجتمع الرئيسية يجب أن تُكرّس لتحسين نظـام المِلْكية الخـاصة لا لألغائه ، في الوقت الحاضر على الأقل . وأقصى ما كان مستعداً للتسليم به من محاسن الاشتراكية ، بوصفها علاجاً اقتصادياً يمكن اصطناعه لاصلاح أحوال النـاس الراهنة ، هو أن العمال وكل امرئ آخر قد ينعمون في ظلها ، إذا ما أحسِن تدبيُرها ، بمستوى من العيش لا يقلّ ارتفاعاً عن ذلك المستوى الذي يتمتّع به العمال فعلاً في أيّ منشأة رأسمالية مُدارة على وجهٍ صالح — بحيث يصبح من الواجب اعتبارُ كل ما تتمتع به الطبقات

العليا فوق هذا المستوى حسنةً ، من الوجهة الاقتصادية ، من حسنات نظام حرية العمل والاقتصاد الخاص – لا في وضعه الراهن ، ولكن كما يُتَوقَّع ان يصبح في ظل إدارة وتنظيم ينمّان عن قَدْر من التقدمية والاستنارة أكبر . لقد اعترف بأن رب العمل السيء يستغلّ عمّالَهُ ، بل اعترف بأن معظم الطبقات العاملة مستغَلّةٌ في ظل النظام القائم . ولكنه اعتقد بأن أدواء الاقتصاد الحر قابلة للشفاء ، وبأن في ميسور نظام مُصْلَح reformed قائم على أساس المِلْكية الخاصة أن يحمل إلى معظم الناس آمالاً بمستقبل خيرٍ من ذلك الذي يحقّقه أيما تنظيم اشتراكي – لأن مثل هذا التنظيم سوف يتطلب مستوى عاماً من التربية والاخلاق أرفع من المستوى القائم ، أو من المستوى الذي يمكن بلوغُهُ في وقت قريب .

ذلك كان موقف زعيم المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية في بريطانية من الاشتراكية يوم كانت الاشتراكية ، في شكلها الطوباويّ ، قضية حيةً منذ جيل كامل تقريباً في فرنسة – أو على الأصح في باريس وليون – ولكنْ ليس في أيما مكان آخر . ولم يخطر لـ « ميلّ » ان يناقش ، في ما يتصل بنقده للنظريات الاشتراكية ، لا آثار الاقتصاديين الاشتراكيين الانكليز خلال العقدين الثالث والرابع من القرن التاسع عشر ، ولا أهمية الحركة اللائحية Chartism وحركات العمال الجماهيرية المماثلة . ومردّ ذلك ، ببساطة ، إلى ان احدى الفكرتين لم تكن مرتبطة بالأخرى في ذهنه هو ، أو في أذهان الكثرة من معاصريه في بريطانية العظمى . وأرجح الظن أنه ، بقَدْر ما وجَدَ بينهما من اتصال مهما يكن ، اعتبرهما متعارضتين – وفي ذهنه صورة المشادّات التي نشأت بين الفورييّين الانكليز والاوونيين من ناحية وبين الراديكاليين السياسيين الآخرين واللائحيين Chartists الذين اصرّوا على أن حق الاقتراع السياسي مقدمةٌ لا بدّ منها لتغيير وجه المجتمع من الوجهة الاقتصادية . أما عن

الماركسية والاشكال الاخرى من الحتمية التاريخية والصراع الطبقيّ ، كما كانت قد نشأت في القارة الاوروبية وبين المنفيين في لندن وباريس وبروكسل ، فلم يعرف شيئاً أو لم يكد يعرف شيئاً . والشيء الذي قد يكون عرفه عنها لم يَبْدُ له ذا صلة بمسألة مؤهلات الاشتراكية أو الشيوعية كنظام اقتصاديّ بَدَلي alternative .

لقد رأينا أن منشئي « العصبة الشيوعية » عام ١٨٤٧ اختاروا لها ذلك الاسم ، بدلاً من « العصبة الاشتراكية » ؛ وإنما كان السبب الرئيسي في ذلك هو ان لفظة « الاشتراكية » ، في نظرهم ، تتداعى أكثر مما ينبغي مع أحلام المدينة الفاضلة Utopia ، وأقلّ مما ينبغي مع النضال العمالي . كان « الاشتراكيون » كلهم تقريباً قد بَنَوا دعوتهم ، قبل كل شيء ، على اساس الاخاء البشري لا على أساس التكافل الطبقيّ class - solidarity . والواقع ان الناس لم يكونوا ، في اعتقاد ماركس ، إخوةً كلّهم : لقد كانوا أعداء طبقيين يقاتل بعضهم بعضاً ابتغاء الاستئثار بالسلطة . وفي حينما كان « الاشتراكيون » قد فكروا بلغة المثل العليا ، فكّر ماركس بلغة القوة ؛ ولفظة « الشيوعية » ، برغم انها كانت مصبوغة بالمثالية أكثر مما ينبغي بعد أن اصطنعها إيكاريّو كابيه Cabet's Icarians ، كانت على أية حال اشدّ تحدّياً بكثير . لقد اوقعت في النفس ، كما رأينا ، لا فكرةَ الملكية المشتركة والتمتّع المشترك بثمرات العمل فحسب ، بل اوقعت في النفس أيضاً فكرة « الكومون » Commune — وهي لفظة كانت قد اكتسبت ، قبل عام ١٨٧١ بكثير ، نكهةً ثورية غير يسيرة . لقد اختلست « العصبةُ الشيوعية » هذا الاسم من كابيه وأتباعه ، وراحت تلقّحهُ بمعنىً جديد . لقد قصدوا إلى ان يروّعوا بها الطبقات الثرية ؛ ولقد وفّقوا إلى ذلك . فههنا كانت حركةٌ — وهذا ما أرادوا أن يدركه الناس — تجيش بين المستَغَلّين في جماعاتهم المحلية المجاورة ، وتدفعهم إلى الغاء الملْكية الخاصة ، والمطالبة برفع الحيف وضروب المظالم ، لا بوصفهم متضرّعين يلتمسون إنصافاً ، ولكنْ على

أساس من قوة العمل الجماعية . إن البروليتاريا ، في « البيان الشيوعي » ، لم تكن تدّعي مجرد المساواة مع الطبقات الأخرى ، أو الاعتراف بها كطبقة — وهو الاعتراف الذي دعت اليه فلورا تريستان — بل كانت تدّعي السيادةَ على الطبقات الاخرى وتتصدّر لتفرض عليها سلطاناً كذلك السلطان الذي كانت هذه الطبقات نفسها قد فرضته عليها حتى ذلك الحين . وليس من ريب في ان البروليتاريا لم تكن تقوم بشيء من مثل ذلك في دنيا الواقع ؛ وأن الثورات الاوروبية كان مقدّراً لها أن تُظهر ، وشيكاً ، أنها كانت بعيدةً عن التمتع بالسلطان الذي طالبت به « العصبة الشيوعية » لها . لقد كان سلطانها كمونياً **potential** ، لا فعلياً **actual** ، وكان في حاجة إلى زمن طويل حتى يتطوّر إلى حقيقةٍ واقعة — بقَدْر ما استطاع في اما يوم من الايام أن يبلغ هذه المرتبةً . ولكن الدعوى كانت قد أُعلِنَتْ ، وكانت قد أُعلِنت بتعابير بدت وكأنها تنبذ مسائل الاخلاق كلها وراءها ظهرياً ، وتقيم الأمر كله على القوة — على القوة كثمرة للظرف وللتطور التاريخي للقوى الاقتصادية التي تستند اليها المؤسسات الاجتماعية .

لقد كان السلطانُ موضوعُ البحث ، إذن ، سلطاناً تصوّره القائلون به منبثقاً ، على حدّ قول ماركس ، « بمعزِلٍ عن إرادات الناس » ، برغم انه لا ينبثق بمعزِلٍ عن قدرتهم على جَعْل انفسهم جزءاً منه وعلى مساعدته على النماء . وهذا ما ميّزه عن مفهوم السلطان في فلسفة بلانكي الاجتماعية ، ذلك المفهوم الذي أقام السلطانَ على أساس من روح المبادرة المصمّمة عند جماعات من الناس صغيرة أكثر مما أقامه على قوى الأنتاج . إن مفهوم ماركس للسلطان كان أوفر حظاً من اللاتشخّص **more impersonal** ومن هنا كان أدعى إلى الأخافة والترويع . لقد اوقع في نفوس كثير من المتحررين و « الاشتراكيين » الأحرار صورةَ جماهير عمياء تندفع إلى أمام ، غير عالمةٍ إلا مَظالمها وآلامها ،

التقوّض بِنْية المجتمع القائم كلها وتدكّها دكاً . وعلى الرغم من الضراوة التي شجب بها هؤلاء المتحررون و « الاشتراكيون » الأحرار المجتمعَ القائم ، فـأن معظمهم اعتبروه خطوةً تقدمية بالنسبة إلى المجتمعات السالفة ، ومرحلةً من مراحل تطور الانسانية في ظل « الاستنارة » **Enlightenment** النامية وبتأثير منهـا – أو قل من مراحل تقـدم الناس في الفنون والعلوم وفي السيطرة على بيئتهم . لقد أرهبتْهم فكرة هذه القوة الـتي تمثل ، لا أكثر عناصر المجتمع استنارة ولكنْ أقلّهـا ثقافةً ، وقـد راحت تدكّ كامل البناء الذي رفعتْهُ قرونٌ من الجهـد الموصول . ولكن ماركس لم يـرَ إلى المسألة على هذا الضوء طبعاً . لقـد آمن كما آمنوا ، إيماناً راسخاً ، بنظرية في التاريخ تقدّمية ، وبالحاضر – مهما يكن سيئاً – بوصفه خيراً من الماضي ، وبقيمة التقليد **tradition** الثقافي – وبخاصة في مظاهره الألمانية . إنه في الحق لم يَحسِب ، ولو لحظةً واحدة ، ان البروليتاريا سوف تدكّ وتدمّر ، في ساعة انتصارها ، كل منجزات الماضي العظيمة . لقد أرادهم ان يحيلوا **transform** ، أكثرَ ممـا أرادهم أن يدمّروا ، حالمـا يتمّ لهم تحطيم القوى الفعلية الـتي عاقت عملية الإحالة **tranformation** . إن رؤيا ماركس للبروليتاريا لم تكن لتمثّل غوغاء من الرجال الجائعين المُغْضَبين المندفعين إلى تدمير المدنيّة على نحو أعمى * : لقد كانت رؤياه تمثّل طليعةً **vanguard** مؤلفة من أشخاص ذوي ذكاء عظيم ينتسبون إلى طبقات مختلفة يَهْدون البروليتاريا ويقودونها في آن معـاً ، وينبئونها في اي المواقف يجب ان تغضي وفي أيهـا يجب أنْ تَفزَع إلى السيف . لقد خالف بلانكي لا في الضرورة الماسّة إلى الزعامة ، ولكن في حاجة الزعماء إلى اكتساب جمهرة ضخمة من الاتباع قبل أن يصبح في ميسورهم أن يضربـوا

* ولقد قدر لهذه النقطة ان تصبح في ما بعد ، كما سوف نرى ، احدى نقاط النقاش بين ماركس و باكونين في « الدولية الاولى » .

ضربتهم . إنه لم يفترض ان الجماهير سوف تقرأ « البيان الشيوعي » ؛ لا ، لقد توقّع أن يقرأه أولئك الرجال الذين قد يصبحون — من طريق مساعدتها لهم — زعماءَ جماهيريين ؛ ولقد كانت ثقته بذكاء الزعماء الطبيعيين بين مثقفي العمال أعظم من ثقته بالأيديولوجيين الذين كانوا يسعون إلى الانتصار في معركتهم بقوة الفكرة لا بقوة الحركة التي تخلقها الحاجة الاقتصادية . لقد كان هو نفسه ايديولوجياً ، طبعاً — ليس أكثر ؛ ولكنه توهم نفسَهُ مفسراً لقوىً تقوم بمعزلٍ عن فكراته ، ولقد كان يملك الايمان الخالص بأنه على جادة الصواب ، ذلك الايمان الذي يتسنّى أيْسَرَ ما يتسنّى للمقتنعين بأن الله ، أو الطبيعة ، يقف من ورائهم ويمد اليهم يد العون .

وفي مجلد ثان يُفْتَرَض فيه ان يتبع هذا المجلد عندما أفرغ من وضعه ، سوف يتعيّن عليّ أن أتعقّب حتى النهاية هذا التحدّي في تطوّر الفكر الاشتراكي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر . لقد كان العامل الجديد ذو الاهمية البالغة الذي ظهر على مسرح الاحداث هو قيام الحكومات النيابية في معظم أقطار أوروبة الغربية ، تلك الحكومات المبنيّة على أساسٍ من حقّ اقتراعٍ واسعٍ إلى درجة تعطي الدول الخاضعة لسلطانها ، ولو سطحياً ، عنصراً من عناصر الديموقراطية السياسية . وهذا العامل واجهَ الاشتراكيين بمشكلة جديدة . فقبل عام ١٨٥٠ ، بل إلى ما بعد ذلك بفترة من الزمن ، لم يكن ثمة على وجه العموم غير سبيلين اثنَيْن من سُبُل التقدم نحو الاشتراكية ، بوصفها نظاماً اجتماعياً بَدَليّاً alternative . وكان واحدٌ من هذين السبيلين هو سبيل الثورة العنيفة ؛ وكان ثانيهما العمل التعاوني الطوعيّ بمعزل عن الدولة . لم يكن ثمة أية امكانية حقيقية — برغم ان لويس بلان وغيره أيضاً تصوّروا مثل هذه الأمكانية — لاقناع الدولة ، من غير ما ثورة اجتماعية ، بأن تتولى هي رعايةَ المخططات الاشتراكية .

حتى إذا وُسِّعت حقوق الاقتراع تجلّت للعيان ، تدريجياً ، امكانية قيام « دولة الرفاهية » **Welfare State** المستندة إلى ضغط ديموقراطي في غير عنف . وفي المجلد التالي سوف نرى ماركس ، عامَ ١٨٧٥ ، يرتكس **reacts** ارتكاساً عنيفاً ضد هـذه الفكرة ومثيلاتها ، بقَدْر ما يتصل ذلك بألمانيا . ولكن ما أرمي اليه هنا ليس استباق البحث في هذه المشادّات المتأخرة ومناقشتها ؛ لا ، كل ما أرمي اليه هو أن أبيّن أن إمكانية هـذا السبيل الثالث لم تكن واردةً ، فعلاً ، بالنسبة إلى « الاشتراكيين » الذين درستُهم في هـذا المجلد . لقد كان في مستطاع توم بين **Paine** أن يضع ، في العقد الاخير من القرن الثامن عشر برنامجاً رائعـاً لـ « دولة الرفاهية » ، وكذلك كان في مستطاع لويس بلان **Blanc** أن يفعل الشيء نفسَهُ بعد نصف قرن . ولكن هذه المخططاتُ وأمثالها لم تكن طوباويةً بقَدْر ما كانت طوباويةً تلك الجمهوريات والمشترَكاتُ المثالية التي دعا إلى إقامتها رجالٌ من مثل فورييه وأووين وكابيه فحسب ، بل كانت أكثر طوباوية بكثير . لقد كان في ميسور « الطوباويين » على الأقلّ ان يوجهوا نداءاتهم إلى أناس ذوي ارادة حسنة ويناشدوهم مساعدتَهُم على إنشاء واحات من العدالة والأخاء ضمن نطاق المجتمع القائم أو في عالَمٍ جديد * كان لا يزال في نجوة ، إلى حدّ بعيد ، من التلوّث وكان لا يزال زاخراً بفُرَص لا نهائية (نيو هارموني **New Harmony** ، ايكاريا **Icaria** ، وما اليهما) . أمـا الداعون إلى اقامة « دولة الرفاهية » فلم يوفّقوا إلى أيما نجاح إلا بعد أن دَمْقرطوا الدولةَ * * ، ولقد بدا ، في النصف الأول من القرن التـاسع عشر ، أنْ لا سبيلَ إلى تحقيـق ذلك غيرُ سـبيل الثـورة الاجتماعية .

---

* يقصد أميركة (المعرب)

* جعلوها ديمقراطية . (المعرب)

بيبليوغرافيا مختارة

مراجـــع عـــامة

ان الكتب العامة الموثوقة فى تاريخ الاشتراكية لتستغرق الحقبـــة المدروسة فى هذا المجلد استغراقا غير واف الى حد بعيد ، وليس بينها ، فى الواقـــع ، كتاب واحد يستغرق الحقبة كلها . واحدث هذه الكتب هو كتاب ليدلار H. W.Laidler « الحركات الاقتصادية الاجتماعية » *Social Economic Movements* (١٩٤٤ ، وكان اسمه يوم صدر اول ما صدر عام ١٩٢٧ « تاريخ للفكر الاشتراكي » *A History of Socialist Thought*) . ولكن كتاب تومـــاس كيركوب Kirkup « تاريخ الاشتراكية » *History of Socialism* (١٨٩٢ ، وقد ظهر بعد فى طبعة منقحة حررها فى عام ١٩١٣ اي. آر. بيز E. R. Pease) هو فى ما يتصل بالفترة المبكرة افضل منه فى ما يتصل بالفترة المتأخرة . اما كتاب السير الكسندر غراي Gray « التقليد الاشتراكي:من موسى الى لينين» *The Socialist Tradition : Moses to Lenin* (١٩٤٦) فاكثرها طرافة . وكتاب وليفريدو باريتو Pareto ، « النظـــم الاشتراكية » *Les Systèmes socialistes* (١٩٠٢) هو دراسة نقديـــة طويلة ، تشمل نطاقا واسعا جدا . وهناك ايضا « تاريخ الحركة العمالية » *Histoire du mouvement ouvrier* (المجلد الاول، ١٩٣٦ المجلد الثاني ١٩٣٩)

لادوار دوليبان Dolléans ، وهو يعني قبل كل شيء ، فى دراسته للمدة المنتهية عام ١٨٥٠ ، بفرنسة وانكلترة . وان فيه لمادة فرنسية ممتازة . اما سلسلة ماكس بير Max Beer المؤلفة من كتب صغيرة فى « الصراعات الاجتماعية » *Social Struggles* (١٩٢٢–١٩٢٥) فتدرس هذه الحقبة في الكتاب الموسوم بـ « الصراعات الاجتماعية » (١٧٥٠–١٨٦٠) *Social Struggles (1750-1860)*

وكتاب ماكس بير « تاريخ الاشتراكية البريطانية » *History of British Socialism* (١٩٢٠ ، ثم طبع ثانية طبعة منقحة عام ١٩٢٩) ، مجموعة لا تثمن من خلاصات الكتب والكراريس ، مع سرد متدفق للاحداث . اما كتاب بول لويس Paul Louis « تاريخ الاشتراكية فى فرنسة » *Histoire du Socialism en France* (وقد صدرت منه طبعة منقحة عام ١٩٥٠) فنافع ، ولكنه غير عميق . راجع ايضا كتاب « التاريخ الاشتراكي » *Histoire socialiste* (١٩٠١–١٩٠٨) وقد اشرف جان جوريس Jaurès على تحريره ، وكتاب بينوا مالون Malon « تاريخ الاشتراكية » *Histoire du socialisme* (١٨٨٢–١٨٨٥) ، وكتاب فورنيير E. Fournière « النظريات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر» *Les Théories socialistes au XIX siècle* (١٩٠٤) ، وكتاب هاليفي E. Halévy « تاريخ الاشتراكية الاوروبية » *Histoire du socialisme européen* (١٩٤٨) ، وكتاب لويس ليفين Levine ، « المذهب النقابي فى فرنسة » *Syndicalism in France* (وقد طبع طبعة منقحة ، عام ١٩١٤) ، وكتاب دينيس H. Denis « تاريخ الانظمة الاشتراكية والاقتصادية » *Histoire des systèmes socialistes et économique* (١٩٠٤–١٩٠٧). وكتاب مكسيم لوروا Leroy « رواد الاشتراكية الفرنسيون » *Les Précurseurs Français du socialism* (١٩٤٨) هو مختارات ممتازة من اقوال الكتاب الاشتراكيين الرئيسيين . ومن الكتب العامة الاخرى ايضا كتاب توغان – بارانوسكي M. I. Tougan-Baranowsky ، « الاشتراكية العصرية فى تطورها التاريخي » *Modern Sacialism in its Historical Development* (١٩١٠)، ومؤلف كومبير–موريل A. C. A. Compère-Morel ، « المعجم الاشتراكي

الكبير » Grand Dictionnaire socialiste (١٩٢٤) ، وكتاب لويس مامفورد Mumford « قصة المدن الفاضلة » Story of Utopias (١٩٢٢) ، وكتاب هيرتزلر O. K.Hertzler ، « تاريخ الفكر الطوباوي » History of Utopian Thought (١٩٢٣) ، وكتاب شارل جيد Gide ، « المزارع الشيوعية والتعاونية » Les Colonies communistes et co-opératives (١٩٢٨، الترجمة الانكليزية ١٩٣٠)، وكتاب لورينتز فون شتاين Von Stein « تاريخ الحركة الاشتراكية فى فرنسة منذ عام ١٧٨٩ »Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 (١٨٤٥ ، وطبعة جديدة عام ١٩٢١) ، وكتاب بوغليه C. Bouglé « الاشتراكيات الفرنسية » Socialismes français (١٩٣٢) ، وكتاب ايفانز D.O. Evans ، «الرومانتيكية الاجتماعية فى فرنسة ، ١٨٣٠—١٨٤٨ » Social Romanticism in France, 1830-1848 (١٩٥١) ، وكتاب بلامناتز Plamenatz « الحركة الثورية فى فرنسة، ١٨١٥—١٨٧١ » The Revolutionary movement in France, 1815-71 وكتاب ايزامبار G. Isambart ، « الفكرات الاشتراكية في فرنسة من عام ١٨١٥ الى عام ١٨٤٨ »Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848 (١٩٠٥)،وكتاب ايلي R.T. Ely «الاشتراكيةالفرنسيةوالالمانية» French and German Socialism (١٨٨٥) وكتاب ميهرينغ F. Mehring « تاريخ الديموقراطية الاجتماعية الالمانية » Geschichte der deutschen Social demokratie (طبعة منقحة ، ١٩٢٢) ، وكتاب وايل G. Weill ، « تاريخ الحزب الجمهوري فى فرنسة من عام ١٨١٤ الى عام ١٨٧٠ » Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870 (١٩٠٠) ، وكتاب رايبو L. Reybaud ، « دراسات عن المصلحين : او الاشتراكيون العصريون » Etudes sur les réformateurs : ou socialistes modernes (١٨٤٤—١٨٤٨) ، وكتاب اوجين بوريه Eugène Buret ، «فى بؤس الطبقات العمالية فى انكلترة وفرنسة» De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France (١٨٤٠) ، وكتاب لوفاسور E. Levasseur ، « تاريخ الطبقات العمالية فى فرنسة من عام ١٧٨٩ الى عام ١٨٧٠ » Histoire des classes ouvrières en France de 1789 à 1870 (طبعة منقحة عام ١٩١٢) ،

وكتـــاب بوستغايت R. W. Postgate ، « الثـــورة ، ١٧٨٩ــ١٩٠٦ » Revolution, 1789-1906 (وثائق ، ١٩٢٠) ، وكتاب ج. د. هـ. كــول G. D. H. Cole وفيلسون A. W. Filson ، «الحركات العمالية البريطانية: وثائــق مختـــارة ، ١٧٨٩ــ١٨٧٦ » British Working-class Movements : Select Documents, 1789-1876 (١٩٥١) .

اما الكتب الباحثة فى الاشتراكية الاميركية فستجدها بين مراجــع الفصل الحادي عشر .

الفصـــل الاول

انا مدين ، ههنا ، اعظم الدين لمقال السيــد بيستور A. E. Bestor «نشوء المعجمية الاشتراكية وتطورها» The Evolution of Socialist Vocabulary المنشور فى « صحيفة تـــاريخ الفكرات » Journal of the History of Ideas عدد حزيران ١٩٤٨ . فهذا المقال يقدم الى القارىء جـدولا بالدراسات الرئيسية المبكرة فى هذا الموضوع . راجع ايضا ثلاث مقالات للبروفسور فون هايــك F. A. von Hayek فى مجلـــة « ايكونوميكا » Economica المجلد الثامن ، ١٩٤١ ، عن «ثورة العلم المعاكسة» The Counter-Revolution of Science حيث تجد بيانا ببعض الاستعمالات المبكرة . وكثير من هـــذه المعلومات مستمد من مقال غرونبيرغ C. Grunberg ، « مصـــدر لفظـــة الاشتراكية والاشتراكي » Der Ursprung der Worte «Sozialismus» und «Sozialist» فى «محفوظات لتاريخ الاشتراكية» Archiv fur die geschichte des Sozialismus (١٩١٢) .

الفصـــل الثـــاني

لا حاجة ههنا الى ذكر مجموعة المصادر الهائلة التي تدرس الثـورة الفرنسـية دراسة عامة . وبالنسبة الى اغراض هـذا الفصل وجدت ان اكثرها فائدة كتاب اندريه ليتشتينبيرجر Lichtenberger « الاشتراكيـــة والثورة الفرنسـية » *Le Socialisme et la Révolution française* (١٨٩٩) — ولا ننس ان كتابيه الاخرين « الاشتراكية فى القرن الثـــامن عشر » *Le Socialisme au XVIIIe siècle*و « الاشتراكيـــــة الطوباويـــــة » *Le Socialisme Utopique* قيمان ايضا — وكتاب الامير بطرس كروبوتكين Peter Kropotkin «الثورة الفرنسيةالكبرى» *The Great French Revolution* (بالفرنسـية وبالانكليزية ، ١٩٠٩) ، وكتاب جان جوريس Jaurès الضخم الخالد ، « التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسـية » *Histoire socialiste de la Révolution française* (١٩٠١—١٩٠٨ ، طبعـة منقحة ، ٨ مجلدات ، ١٩٢٢—١٩٢٤) ، وايضا ، طبعا ، بعض الكتب التي نصصت عليها فى القسم الاول من هذه الببليوغرافيا تحت عنوان : « مراجع عامة » .

وفى ما يتصل بمؤامرة بابوف،هناك كتاببووناروتي P.-M. Buonarroti « المؤامرة من اجل المساواة » *La Conspiration pour l'égalité* ، وترجمته الانكليزية التي وضعها برونتير اوبرايان O'Brien ، مع حواش وتعليقات ، وسماها « رواية بووناروتي لمؤامرة بابوف » *Buonarroti's History of Babeuf's Conspiracy* (١٩٣٨). ولكن احسن دراسة للموضوع تلك التي وضعها فيكتوار آدفييل Victoire Advielle ودعاها «تاريخ غراكوس بابوف والبابوفية » *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvism* (١٨٨٤) . وعلى هذه الدراسة بنى بلفورت باكس Belfort Bax ، الى حد بعيد ، كتابه « الفصل الاخير من الثورة الفرنسية » *The Last Episode of the French Revolution* (١٩١١) . راجع ايضا كتاب « مذهب الانداد» *La Doctrine des égaux* (١٩٠٦)الذي حرره توماس A. Thomas وهو مجموعة من الوثائق والمقتطفات ، وكتاب م. دومانجيه M. Dommanget ، « بـــابوف

ومؤامرة الانداد « *Babeuf et la conspiration des égaux* (١٩٢٢) ، وكتاب روبيكيه P.-P. Robiquet « بوووناروتي وفرقة الانداد » *Buonarroti et la secte des égaux* (١٩١٠) ، وكتاب سانسييه G. Sencier ، « البابوفيـة بعد بابوف » *Le Babouvisme après Babeuf* (١٩١٢) .

الفصـــل الثـــالث

في ما يتصل بخلفية background البحث راجع كتاب براون P. A. Brown « الثـورة الفرنسية في التاريخ الانكليزي » *The French Revolution in English History* (١٩١٨) . وفي مـا يتصل بالاصلاحات الزراعية المبكرة راجع كتاب وليم اوجيلفي Ogilvie « مقالة في حق الملكيـــة الزراعية » *An Essay on the Right of Property in Land* (١٧٨٢) ، وكتاب توماس سبينس Spence « اوج الحرية » *The Meridian Sun of Liberty* (طبعات متعددة ، وهذا هو عنوان طبعة عام ١٧٩٦) ، وكذلـــك كتاب سبينس « دستور جمهورية كاملة » *The Constitution of Perfect Commonwealth* (١٧٩٨) ، وكتابـه الاخر ، « معيـد المجتمع الـى وضعـه الطبيعي » *The Restorer of Society to its Natural State* (١٨٠١) . وهناك مجموعة من كراريس سبينس ، الخ . تحمل عنوان « سبينس وكتاباته السياسية » *Spence and his Political Writings* وقـــد حـررها آي. و. ووترزـ A. W. Waters (١٩١٧) ،وسيرة له قصيرة بعنوان « تومـاس سبينس ورفاقه» *Thomas Spence and his Connections* (١٩٢٧) بقلم أوليف رودكين Olive Rudkin . ومجموعة ووترز تشتمل على محاضرة سبينس التـــي القاها عام ١٧٧٥ في نيوكاسيل ، وعلى الـ *Sponsonia* وعلى « محاكمتـه

عام ١٨٠١ » *Trial of 1801* ، ولكنها لا تشتمل على اثره الموسوم بـ «لحم الخنزير » *Pig's Meat* . وفي ما يتصل بالسبينسيين انظر : « نداء جمعية محبي البشر السبينسيين الى ابناء الجنس البشري كافة »
Address of the Society of Spencean Philanthropists to all mankind
(١٨١٧) . وفي ما يتصل بتوماس بين Paine انظر بخاصة «حقوق الانسان» *Rights of man* (القسم الاول ، ١٧٩١ ، القسم الثاني ، ١٧٩٢) ، و « العدالة الزراعية » *Agrarian Justice* (١٧٩٧) ، و « انحلال وسقوط النظام المالي الانكليزي » *The Decline and Fall of the English System of Finance* (١٧٩٦) . وفي ما يتصل بربوبيته او ايمانه بالرب دون الاديان راجع « عصر العقل » *Age of Reason* (١٧٩٤–١٧٩٥) . ان كتاب « حياة توماس بين » *Life of Thomas Paine* القديم (١٨٩٢) ، الذي وضعه مونكيور د. كونواي Moncure D. Conway هو كتاب جيد . اما الكتب الاكثر جدة فافضلها « توم بين ، عراب اميركا » *Tom Paine, America's Godfather* (١٩٤٦) لووودوارد W. E. Woodward ، وكتاب « توماس بين نبي الديموقراطية وشهيدها » *Thomas Paine, Prophet and Martyr of Demacracy* (١٩٢٧) لبيست M. A. Best . وهناك مجموعات مختلفة لآثار توم بين ، في جملتها مجموعة حديثة بعنوان « آثار مختارة من توم بين » *Selected Works of Tom Paine* (١٩٤٥) لهاوارد فاست Howard Fast.

ان اهم اثر من آثار وليم غودوين هو « تحقيق في العدالة السياسية » *An Enquiry concerning Political Justice* (١٧٩٣، وقد نقح عام١٧٩٦) . اما كتاباته الاخرى فاكثرها صلة بالموضوع : « المحقق » *The Enquirer* (١٧٩٧) و « خواطر في الانسان » *Thoughts on Man* (١٨٣١) ، ومقدمة روايته « سانت ليون » *St. Leon* (١٧٩٩) . وهناك دراسة حديثة جيدة عنه هي « وليم غودوين » *William Godwin* (١٩٤٦) لجورج وودكوك Woodcock. انظر ايضا كتاب كيغان بول C. Kegan Paul ، «وليم غودوين» *William Godwin* (١٨٧٦) ، وكتاب براون F. K. Brown ، « حياة وليم غودوين » *Life of William Godwin* (١٩٢٦) ، وكتاب برايلزفورد

H. N. Brailsford ، «شيلي ، غودوين ، ورفاقهما » *Shelly, Godwin and their Circle* (١٩١٣) وهذا الاخير هو افضلها جميعا . انظر ايضا مقالة وليم هازليت Hazlitt في «روح العصر» *The Spirit of the Age* (١٨٢٥) .
وقد نشر كتاب تشارلز هول Hall ، « آثار الحضارة » *The Effects of Civilisation* ، عام١٨٠٥،ثم اعاد جون مينتر مورغان J. Minter Morgan نشره عام١٨٥٠ . وخير مناقشة له هي تلك التي قام بها ماكس بير Beer في كتابه « تاريخ الاشتراكية البريطانية» *History of British Socialism* .

الفصل الرابع

ان اكمل مجموعة لآثار سان سيمون هي تلك التي تشتمل عليها مجموعة « مؤلفات سان سيمون وآنفانتين » *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (١٨٦٥—١٨٧٨) . والكثرة الكبيرةمن كتاباته الهامة منشورة في « آثار مختارة » *Œuvres Choisies* ، وتقع في ثلاثة مجلدات (١٨٥٩) اشرف على تحريرها شارل لومونييه Lemonnier . ان آثاره التي اصدرها عام ١٨٤٤ غير ملائمة الى حد بعيد . اما كتبه ونشراته الاكثر اهمية فهي « رسائل مقيم في جنيف الى معاصريه » *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (١٨٠٢) ، و « مقدمة لأعمال القرن التاسع عشر العلميـة » *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (١٨٠٧—١٨٠٨) ، و « رسائل الى مكتب خطوط الطول » *Lettres au Bureau des Longitudes* (١٨٠٨) ، و « الانسيكلوبيديا الجديدة » *Nouvelle Encyclopédie* (١٨١٠) ، و «مذكرة حول الانسان » *Mémoire sur l'homme* (١٨١٠) ، و « مذكرة حول علم الانسان »

الجاذبية الكلية » *Mémoire sur la science de l'homme* (١٨١٣) ، و « بحث في الجاذبية الكلية » *Travail sur la gravitation universelle* (١٨١٣) ، و « حول اعادة تنظيم المجتمع الاوروبي » *De la réorganisation de la société européenne* (١٨١٤) ـ بالاشتراك مع أ. تييري A. Thierry ، و«الصناعة» *L'Industrie* (١٨١٦ــ١٨١٨) ، و «المنظم» *L'Organisateur* (١٨١٩ــ١٨٢٠)، و « النظام الصناعي » *Système industriel* (١٨٢١ــ١٨٢٢) ، و «مواعظ للصناعيين » *Catéchisme des industriels* (١٨٢٤)، و« آراء ادبية وفلسفية وصناعية » *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* (١٨٢٥)، و « النصرانية الجديدة » *Nouveau Christianisme* (١٨٢٥) .

ومن بين التي الفت عنه نستطيع ان نذكر: كتاب دوركهايم E. Durkheim « الاشتراكية : المذهب السان سيموني » *Le Socialisme, La doctrine saint-simonienne* (١٩٢٨) ، وكتاب مكسيم لوروا Leroy ، « هنري دو سان سيمون » *Henri de Saint-Simon.* (١٩٢٤) ، وكتابه الاخر « حياة الكونت هنري دون سان سيمون الحقيقية » *La Vie véritable du comte Henri de Saint-Simon* (١٩٢٥) ، وكتاب جورج وايل Weill ، «رائد من رواد الاشتراكية : سان سيمون وآثاره » *Un Précurseur du socialisme: Saint Simon et son œuvre* (١٨٩٤) ، اما كتاب شارل بوغليه Bouglé« آثار هنري دو سان سيمون » *L'Œuvre du Henri de Saint-Simon* فمجموعة مختارات . راجع ايضا بعض الكتب التي سأدرجها عند الكلام على مراجع « الفصل الخامس » .

ومما يلفت النظر ان كتابا واحدا ليس غير من آثار سان سيمون قد نقل ـ على قدر ما اعلم ـ الى الانكليزية ، وانه ليس لدينا اية دراسة انكليزية عنه . ولقد شرعت انا في وضع كتاب عنه ، حتى اذا سمعت ان الفكرة نفسها كانت تراود اذهان عدد من الاشخاص الاخرين قررت ان انتظر وارى. ان الكتاب الوحيد الذي نقل الى الانكليزية ، من آثار سان سيمون ، هو « النصرانية الجديدة » *New Christianity* (١٨٣٤) بقلم جي. اي. سميث J. E. Smith ، الاوويني ـ الخلاصي Owenite-Universalist الذي نشر « الازمة » *The Crisis* ، ثم « بشير الاسرة » *The Family Herald* .

الفصـــل الخـامس

ان خير كتاب عن السان سيمونيين هو ذلك الذي وضعه سيباستيان شارليتي Sébastien Charléty بعنوان « تاريخ السان سيمونية » *Histoire du saint-simonisme* (١٨٩٦ ، طبعة جديدة ١٩٣١) . راجع ايضا دالماني H.-R. d'Allemagne ، « الســـان سيمونيون » *Les Saint-Simoniens* (١٩٣٠) الذي نشر فيه صاحبه عددا من الوثائق التي استمدها مـــن المحفوظات archives السان سيمونية . ومن الكتب القيمة الاقدم عهــدا كتاب جورج وايل Weill «المدرسة السان سيمونية» *L'Ecole saint-simonienne* (١٨٩٦) . وكتاب بول جانيه Janet النقـــدي « سان سيمون والسان سيمونية » *Saint-Simon et le saint-simonism* (١٨٧٩) كتاب طريف . انظر ايضا كتاب بوث A. J. Booth ، « سان سيمون والسان سيمونية » *Saint-Simon and Saint-Simonism* (١٨٧١) ، وكتاب بتلر E. M. Butler «الدين السان سيموني في المانية» *The Saint-Simonian Religion in Germany* (١٩٢٦) . راجع ايضا ، في ما يتصل بسلطان سان سيمون على الاشتراكية الفرنسية المتأخرة ، كتاب بوغليه C.-C.-A. Bouglé ، « مـــع الانبيـــاء الاشتراكيين » *Chez les prophètes socialistes* (١٩١٨) وكتاب لوفانكور H. Louvancour ، « مـــن هنري سان سيمون الـــى شارل فوريـــه » *De Henri de Saint-Simon à Charles Fourier* (١٩١٣) .

وانك لتجد آثار آنفانتين في المجموعة الضخمة الموسومة بـ « اثـــار ســـان سيمـــون وآنفانتيـــن » *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (١٨٦٨–١٨٧٦) . انظر ايضا كتاب شارليتي S. Charléty ، «آنفانتين» *Enfantin* (١٩٣١) وهو مجموعة مختارات .

ونظرية السان سيمونيين العامة مبسوطة في كتاب « مذهب ســـان سيمون » *La Doctrine de Saint-Simon* (١٨٢٩–١٨٣٠ ، وهناك طبعة جديدة اشرف على اصدارها بوغليه Bouglé وهاليفي Halévy ، ١٩٢٤) ، وفي صحيفة « المنتج » *Le Producteur* وصحيفة « لو غلوب » *Le Globe* (١٨٣٠–١٨٣١) .

ان اهم آثار بيير لورو هـــو « في المساواة » *De l'égalité* (١٨٣٨) ، و « في الانسانية » *De l'humanité* (١٨٤٠) ، و « في الديـــن الوطنـــي »

D'une religion nationale (١٨٤٦) ، و « فى النصرانية واصلها الديموقراطي» *Du Christianisme et de son origine démocratique* (١٨٤٨) . وكثير من افضل كتاباته منشور فى صحيفة «لو غلوب» *Le Globe* (١٨٢٤–١٨٣١)، وفى « المجلة الانسيكلوبيدية » *Revue Encyclopédique* (١٨٣١–١٨٣٥) ، وفى«الآنسيكلوبيديا الجديدة» *Encyclopédie Nouvelle* (١٨٣٤–١٨٤١) وقد اصدرها بالاشتراك مع جان رينو Reynaud ، وفى « المجلة المستقلة » *Revue Indépendante* (مع جورج ساند ١٨٤١–١٨٤٢) ، وفى « المجلة الاجتماعية » *Revue Sociale* (١٨٤٥–١٨٥٠) . وهناك دراسات عنه ، منهاكتاب ايفان D. O. Evans، «الاشتراكيةالرومانتيكية:بيرلورو ومعاصروه» *Le Socialisme romantique: Pierre Leroux et ses contemporains* (١٩٤٨)، وكتاب P. Julien ، « بيير لورو اشتراكيا » *Pierre Leroux, socialiste* (١٨٩٦) ، وكتاب رايار C. Raillard ، «بيير لورو وآثاره» *Pierre Leroux et ses œuvres* (١٨٩٩) ، وكتاب توماس P.-F. Thomas ، « بيير لورو: حياته وآثاره ومذهبه» Pierre Leroux *: sa vie, ses œuvres et sa doctrine* (١٩٠٤) ، وكتاب مونجان H. Mongin، «بيير لورو» *Pierre Leroux* (١٨٣٨) . انظر ايضا كتاب بوي *L. Buis* « نظريات جورج صاند الاجتماعية » *Les Théories sociales de George Sand* (١٩١٠) ، وكتاب كارنين W. Karénine ، « جورج صاند ، حياتها وآثارها » *George Sand, sa vie et ses œuvres* (٤ مجلدات ، ١٨٩٩–١٩٢٦) .

الفصل السادس

فى الانكليزية مجموعة مختارات من فورييه هي « مختارات من آثار فورييه *Sélections from the Works of Fourier* ، تعريب جوليا فرانكلن، معمقدمة بقلم شارل جيد (١٩٠١). وفى الانكليزية ايضا ترجمة لكتاب فورييه « اهواء الروح البشرية » *The Passions of the Human Soul* ، وقد قام

بها واردفها بمقالةطويلة عنهاكبر اتباعه الانكليزهيو دوهيرتي Hugh Doherty وثمة ايضا ترجمة اميركيةمن فوريبهبعنوان « نظرية التنظيم الاجتماعي » . *Theory of Social Organisation* (١٨٧٦) .

وهناك فيالفرنسية مختار نافع من كتابات فوريبه،اعده آرمان F. Armand وموبلان R. Maublanc (١٩٣٧) ، ومختار اخر اكثر ايجازا اعده بواسون E. Poisson (١٩٣٢) .

لقد جمعت آثار فوريبه الرئيسية تحت عنوان « آثار فوريبه الكاملة » *Œuvres complètes* (٦ مجلدات ، ١٨٤١–١٨٤٨) ، ولكن جمهرة كبيرة من مخطوطاته لم تنشر الا بعد ذلك التاريخ . انها لا تضيف الى كتاباته الرئيسية غير شيء قليل . اما كتبه الرئيسية التي نشرت في حياته فهي : « نظرية الحركات الاربع » *Théorie des quatre mouvements* (١٨٠٨) ، و «بحث في التشارك العائلي الزراعي» *Traité de l'association domestique agricole* (١٨٢٢ ـ ثم اعيد نشره تحت عنوان « الوحدة الكلية » *L'Unité universelle*) ، و « العالم الصناعي والمجتمعي الجديد » *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* (١٨٢٩) ، و « الصناعة الزائفة » *La Fausse Industrie* (١٨٣٥–١٨٣٦). ان كتاب «بواسون » E. Poisson الموسوم بـ « فوريبه » *Fourier* (١٩٣٢) هو مختار نافع من آثار الرجل. وانك لتقع على كثير من كتابات فوريبه في الصحف الفوريبية الرئيسية كصحيفة *Le Phalanstère* (١٨٣٢) وصحيفة الكتيبة *La Phalange* (١٨٣٦) . انظر ايضا كتاب غومون J. Gaumont ، « تاريخ عام للحركة التعاونية في فرنسة » *Histoire générale de la co-opération en France* (١٩٢٣) ، وكتاب بورجين H. Bourgin ، « فوريبه » *Fourier* (١٩٠٥) ، وكتاب جيد C. Gide ، « فوريبه ، رائد التعاون » *Fourier, précurseur de la co-opération* (١٩٢٣) .

ولخص فيكتور كونسيدران Considérant ، حواري فوريبه الذي قاد « المدرسة » بعد وفاته ، نظام استاذه في كتاب « القدر الاجتماعي » *La Destinée sociale* (١٨٣٤–١٨٤٤) . وبين كتاباته الاخرى : «ضرورة القيام بانقلاب سياسي اخير في فرنسة» *Nécessité d'une dernière débâcle politique en France* (١٨٣٦) ، « مبادىء الاشتراكية » *Principes du socialisme* (١٩٤٧) ، و «الاشتراكية امام العالم العتيق» *Le Socialisme devant le vieux monde* (١٨٤٨). انظر ايضا كتاب بورجين H. Bourgin « فيكتور كونسيدران » *Victor Considérant* (١٩٠٩) ، وكتاب دومانجيه،

M. Dommanget « فيكتور كونسيدران » *Victor Considérant* (١٨٩٥) .

ولقد نشر البرت بريسباين Brisbane ، كبير الفوريييين الاميركيين ، خلاصة لتعاليم فوريه في كتبه التالية : « قدر الانسان الاجتماعي » *The Social Destiny of Man* (١٨٤٠) ، « التشارك ، او عرض موجز للجزء العملي من علم فورييه الاجتماعي » *Association, or a Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science* (١٨٤٣) ، و«مقدمةعامةللعلم الاجتماعي» *A General Introduction to Social Science* (١٨٧٦) ، و « سيرة عقلية » *A Mental Biography* (١٨٩٣) . وفي ما يتصل بالفوريييية الاميركية انظر ايضا كتاب بستور الابن .A. E. Bestor, jr « مدن فاضلة في الآجام القصية » Backwoods Utopias (١٩٥٠) . وفي ما يتصل بهوراس غريلي Horace Greeley راجع كتابه « ذكريات عن حياة ناشطة » *Recollections of a Busy Life* (١٨٦٨) ،وكتاب سوذيران C. Sotheran ، « هوراس غريلي وغيره من رواد الاشتراكية الاميركية » *Horace Greeley and other Pioneers of American Socialism* (١٨٩٢) ، وكتاب جايمس بارتون، «حياة هوراس غريلي» *Life of Horace Greeley* (١٨٧٧) . وفي ما يتصل بمزرعة بروك Brook Farm انظر : « رواية بليثدايل » *Blithedale Romance* لناثانيال هاوثورن Nathaniel Hawthorne (١٨٥٢) .

الفصل السابع

ان ابرز آثار كابيه Cabet في الاشتراكية هو « رحلة في ايكاريا » *Voyage en Icarie* (١٨٤٠) . ولقد كتب ايضا قصة المزرعة التعاونية التي انشأها فعلا في اميركة : « المزرعة التعاونية الايكارية في الولايات المتحدة الاميركية » ـ *Colonie icarienne aux Etats-Unis d'Amérique* (١٨٥٦) . اما كتبه الاخرى فتشمل « التاريخ الشعبي للثورة الفرنسية»

و«النصرانية *Histoire populaire de la Révolution française* (١٨٣٩—١٨٤٠)
الصحيحة وفقا لتعاليم يسوع المسيح » *Le Vrai Christianisme suivant*
Jésus-Christ (١٨٤٦) .

انظر ايضا كتاب جول برودهومو Jules Prudhommeaux « ايكاريا ومؤسسها » *Icarie et son fondateur* (١٩٠٧)، وكتاب بول كاريه Carré « كابيه : من الديموقراطية الى الشيوعية » *Cabet: de la démocratie au communisme* (١٩٠٣) ، وكتاب البرت شو Shaw ، « ايكاريا » *Icaria* (١٨٨٤) .

الفصل الثامن

ان اهم كتب سيسموندي ، من وجهة نظر هذه الدراسة ، هو كتابه «المبادىء الجديدة للاقتصاد السياسي» *Nouveaux Principes d'économie politique* الذي صدر، اول ما صدر، عام ١٨١٩، ثم نقح عام ١٨٢٧ . وقد نشر المجلد الاول من طبعة لهذا الكتاب جديدة ذات مجلدين في سويسرة ، عام ١٩٥١، وقد اشرف على اخراج هذا المجلد ج. سوتيروف G. Sotiroff والواقع ان دراسة سيسموندي الاقتصادية التي اصدرها قبل « المبادىء الجديدة للاقتصاد السياسي » والتي سماها « فى الثروة التجارية » *De la richesse commerciale* (١٨٠٣) اقل امتاعا بكثير . اما كتابه « صورة عن الزراعة التوسكانية » *Tableau de l'agriculture toscane* (١٨٠١) فذو شأن لما انطوى عليه من دراسة للون من الوان الاقتصاد الفلاحي. وثمة قدر كبيرمن الامتاع فيكتابه «دراسات فيالعلوم الاجتماعية» *Etudes sur les sciences sociales* (١٨٣٦—١٨٣٨) ، وفى كتابه « تاريخ الجمهوريات الايطالية فى القرون الوسطى » *Histoire des républiques italiennes au moyen-âge* (١٨٠٧—١٨١٨) ، وثمة ترجمة انكليزية له

شديدة الاختصار بعنوان « تاريخ الجمهوريات الايطالية » *History of the Italian Republics* (١٨٣٢) وفى امكان القارىء ان يجد اليوم طبعة عصرية لهذه الترجمة . وقد وضع سيسموندي ايضا كتابا ضخما دعاه « تاريخ الفرنسيين » *Histoire des Français* (١٨٢١–١٨٤٤) ، وكتابا هامـا بعنوان «فى ادب اوروبة الجنوبية» *De la littérature du midi de l'Europe* (١٨١٣) . وهذا الكتاب الاخير ترجمه توماس روسكو Roscoe .

وفى ما يلي عدد من افضل الدراسات عن سيسموندي : دو ساليس J.-R. de Salis ، « سيسموندي » *Sismondi* (١٨٣٢) . البرت آفتاليون Aftalion ، « آثار سيسموند دو سيسموندي الاقتصادية » *L'Œuvre économique de Sismonde de Sismondi* (١٨٩٩). غروسمان H. Grossman «سيسموند دو سيسموندي ونظرياته الاقتصادية» *Simonde de Sismondi et ses théories économiques* (١٩٢٤) . تووان M. L. Tuan ، «سيسموند دو سيسموندي كعالم اقتصادي » *Sismonde de Sismondi as an Economist* (١٩٢٧) وجاندين R. Jeandean ، « سيسموندي ، رائد التشريع الاجتماعي المعاصر » *Sismondi, précurseur de la législation sociale contemporaine*

الفصل التاسع

لقد كتب اووين فى غزارة ، وكثيرا ما كان يكرر نفسه . وكثير من اهم آثاره متضمن فى سيرته الذاتية: «حياة روبرت اووين» *Life of Robert Owen* (١٨٥٧) التي لم يصدر منها غير المجلد الاول وملحق خاص بالوثائق (١٨٥٨) ، وفى مختاراتي التي اصدرتها فى سلسلة Everyman's Library بعنوان « استشراف جديد للمجتمع ، وكتابات اخرى » *A New View of Society, and other writings* (١٩٢٧) . واهم كتبه الاولى هي: «استشراف جديد للمجتمع » *A New View of Society* (١٨١٣–١٨١٤) وقد اعيد

طبعه عدة مرات) ، وقد نشر اول ما نشر تحت عنوان : «مقالات في تكوين الخلق » Essays on the Formation of Character ، و « ملاحظات في تاثير النظام الصناعي » Observations on the Effect of the Manufacturing System (١٨١٥)» و «خطاب موجه الى سكان نيو لانارك» An Address delivered to the Inhabitants of New Lanark (١٨١٦) ، و « مذكرتان دفاعا عن الطبقات العمالية » Two memorials on behalf of the working Classes (١٨١٨) ، و « محاضرات عن وضع اجتماعي جديد بالكلية » Lectures on an Entirely New State of Society (١٨٢٠) ، و « تقرير الى اقليم لانارك» Report to the County of Lanark (١٨٢١) .

وقد وضع كثير من المؤلفين سيرا لاووين متعددة . واوفى هذه السير هي تلك التي كتبها فرانك بودمور Podmore ، باسم « روبرت اووين » Robert Owen (١٩٠٦). انظر ايضا كتاب ج. د. هـ. كول G. D. H. Cole « حياة روبرت أووين » Life of Robert Owen (١٩٢٥ ، وقد نشر في طبعة منقحة عام ١٩٣٠) ، وكتاب لويد جونز Lloyd Jones ، « حياة وعصر واعمال روبرت اووين» Life, Times and Labours of Robert Owen (١٨٨٩-١٨٩٠) ، وكتاب دوليان E. Dolléans « روبرت اووين » Robert Owen (١٩٠٥) - بالفرنسية. وفي ما يتصل بمشترك community اوربيستون في لاناركشاير راجع كتاب كولين A. Cullen « مغامرات في الاشتراكية » Adventures in Socialism (١٩١٠) وكتاب كومب A. Combe « نطاق الشركات المساهمة » The Sphere of Joint Stock Companies (١٨٢٥) . انظر ايضا ، في ما يتصل بالمظاهر التعاونية كتاب ج. د. هـ. كول ، « مئة عام من التعاون » A Century of Co-operation (١٩٤٥) .

وسيجد القارىء مصادر اضافية عن اووين ضمن مراجع الفصل الحادي عشر .

الفصل العاشر

في ما يلي اهم آثار الاقتصاديين الاشتراكيين البريطانيين في العقدين

الثالث والرابع من القرن التاسع عشر (باستثناء براي J. F. Bray الـذي سنتحدث عن آثاره في تعليقنا على الفصل الثاني عشر)

ـ **هودغسكين** : « مقالة في الانضباط البحري » An Essay on Naval Discipline (١٨١٣)، « رحلات في شمال المانية » Travels in the North of Germany (١٨٢٠) ، « دفاع عن العمل ضد دعاوى رأس المـال » Labour Defended against the claims of Capital (١٨٢٥) ، « علـم الاقتصاد السياسي الشعبي» Popular Political Economy (١٨٢٧) ، «الموازنة بين حق الملكية الطبيعي وحق الملكية المصطنع» The Natural and Artificial Right of Property Contrasted (١٨٣٢) . وكثير من كتابات هودغسكين المتـأخرة منشور في « الايكونوميست » The Economist ، وهذه الكتابات لما تجمع بعد .

ـ **طومسون** : « تحقيق في مبادىء توزيع الثروة الاكثر افضاء الـى السعادة البشرية » An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conductive to Human Happiness (١٨٢٤) ، « نداء موجه من نصف الجنس البشري » Appeal of One Half of the Human Race (١٨٢٥) ، « اعطاء العمل حقه من المكافأة » Labour Rewarded (١٨٢٧) ، ارشادات عملية لانشاء المشتركات انشاء سريعا واقتصاديا عـلى اساس مبـدأ التعاون Practical Directions for the Speedy and Economical Establihment of Communities on the Principles of Co-operation. (١٨٣٠)

ـ **غراي** : « محاضرة في السعادة البشريـة » A Lecture on Human Happiness (١٨٢٥) ، «النظام الاجتماعي» The Social System (١٨٣١) ، « دواء فـعال لضنـك الشعوب كلهـا » An Efficient Remedy for the Distress of all nations (١٨٤٢) ، « محاضرات عن طبيعة العملـة واستعمالها » Lectures on the Nature and Use of Money (١٨٤٨).

ـ **مينتر مورغان** : « في الصفة العملية لمخطط مستر اووين » On the Practicability of Mr, Owen's Plan (١٨١٩) ، « ثـورة النحـل » The Revolt of the Bees (١٨٢٦) ، « هامبدين في القرن التاسع عشر » Hampden in the Nineteenth Century (١٨٣٤) ، «الجمهورية النصرانية» The Christian Commonwealth (١٨٤٥) .

ـ **رافينستون** : « بضعة شكوك في صوابيـة بعض الاراء السائرة في

موضوعي السكان والاقتصاد السياسي *A Few Doubts as to the Correctness of some Opinions generally entertained on the subjects of Population and Political Economy* (١٨٢١) ، «خواطر في نظام التمويل» *Thoughts on the Funding System* (١٨٢٤) .

ــ **ادموندز** : « علم الاقتصاد السياسي الاخلاقي العملي » *Practical, Moral, and Political Economy* (١٨٢٨) .

والسيرة الوحيدة التي نملكها هي تلك التي وضعها ايلي هاليفي Elie Halévy بعنوان «توماس هودغسكين» *Thomas Hodgskin* (١٩٠٣) ــ باللغة الفرنسية . اما الدراسات العامة الرئيسية فهي دراسة ماكس بير Max Beer في كتابه « تاريخ الاشتراكية البريطانية » *History of British Socialism* ، المجلد الاول ، ودراسة لووينثال *E. Lowenthal* « الاشتراكيون الريكارديون » *The Ricardian Socialists* (١٩١١) ، ودراسة بيلز H. L. Beales ، « قدامى الاشتراكيين الانكليز » *The Early English Socialists* (١٩٣٢) ، ومقدمة فوكسويل H. S. Foxwell لكتاب مانجر A. Menger ، « الحق في كامل نتاج العمل » *The Right to the Whole Produce of Labour* (١٨٩٩) .

الفصل الحادي عشر

من بين كتابات اووين الاخيرة يحسن بنا ان نشير الى ما يلي : « كتاب العالم الاخلاقي الجديد» *The Book of the New Moral World* (١٨٣٦ ــ ١٨٤٤) ، و « تطوير للمبادىء والخطط التي تشاد عليها المستعمرات الوطنية » *A Development of the Principles and Plans on which to Establish Home Colonies* (١٨٤١) ، و « محاضرات في نظام المجتمع العقلاني » *Lectures on the Rational System of Society* (١٨٤١) ،

و « الثــــورة فى عقـــــل الجنــس البشري وعاداته » The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race (١٨٤٩) ، و « الوجود الجديد للانسان علــى الارض » The New Existence of Man upon the Earth (١٨٥٤–١٨٥٥) . وكثير من اهم المواد الضروريـــة لدراسة الاوونية فى اطوارها المتأخرة منشور فى الصحف ، وبخاصة في صحيفة « الرائد » The Pioneer (١٨٣٣–١٨٣٤) وصحيفة « الازمــة » The crisis (١٨٣٢–١٨٣٤) وصحيفة « الـعالم الاخلاقي الجديـــد » The New Moral World (١٨٣٥–١٨٤٥) ، وصحف اخرى مختلفـة ، ادارها اووين بعد فى شيخوخته .

انظر ايضا سيرة روبرت دايل اووين الذاتية : « كيف شققت طريقي » Threading My Way (١٨٧٤) وكتاب سارجنت W. L. Sargent ، « روبرت اووين وفلسفته الاجتماعية » Robert Owen and his Social Philosophy (١٨٦٠) ، وكتاب ماري هينيل Hennell ، « موجز لمختلـف النظـــــم الاجتماعيةوالمشتركات المؤسسة على التعاون» An Outline of the various Social Systems and communities founded on Co-operation (١٨٤٤) ، وكتاب كرايغ E. T. Craig ،«قصة رالاهين» History of Ralahine (١٨٩٣).

وفى ما يتصل بـ « نيــو هارموني » راجــع كتــاب بودمور Podmore « روبرت أووين » Robert Owen (١٩٠٦) ، وكتاب بيستور A. E. Bestor « مدن فاضلة فى الآجام القصية » Backwoods Utopias (١٩٥٠) ،وكتاب لوكوود G. R. Lockwood ، «مشتركات نيو هارموني» The New Harmony Communities (١٩٠٥) ، وصحيفة « نيو هارموني غازيت » The New Harmony Gazette (١٨٢٥–١٨٢٩) ، وكتاب « التربية والاصلاح فــي نيو هارموني » Education and Reform at New Harmony (١٩٤٨) الذي اشرف على تحريره بيستور A. E. Bestor ، وكتاب ليبوبولـــــد R. W. Leopold ، « روبرت دايل اووين » Robert Dale Owen (١٩٤٠)، وكتاب نويز J. H. Noyes ، « تاريخ الاشتراكيات الاميركية » History of American Socialisms (١٨٧٠) ، اما كتاب هينــدز W. W. Hinds « المشتركات الاميركية » American Communities (١٨٧٨ ، وقد صدرت اخر طبعة منه منقحة عام ١٩٠٨) ، وكتـــاب نوردهوف C. Nordhoff « الجمعيات ذات النزعة الشيوعية فى الولايات المتحـــدة » Communistic Societies of the United States (١٨٧٥) فيتضمنان كثيرا من المعلومات عن التجارب الاميركية المختلفة سواء اكانت دينية او اشتراكية . انظر ايضا

كتاب ايلي R. T. Ely ،«الحركةالعمالية فى اميركة» The Labour Movement in America (١٨٨٦) ، وكتاب موريس هيلكويت Hillquit « تـــاريخ الاشتراكيةفىالولايات المتحدة» History of Socialism in the United States (١٩٠٣) ، وكتاب ساوذيران C. Southeran ، « هورايس غريلي وغيره من مشايعي الاشتراكية الاميركية » Horace Greeley and other Partisans of American Socialism (١٩١٥) .

ان كتابات هوليبوك Holyoake تتضمن قدرا ضخما من المعلومات ، ولكن هذه المعلومات ليست دقيقة دائما . انظر كتابه « تاريخ التعاون فى انكلترة» History of Co-operation in England (١٨٧٥–١٨٧٩ ، وهنـــاك طبعة متأخرة منقحة صدرت عام ١٩٠٦). وانظر ايضا كتابيه المتضمنين اطرافا من سيرته الذاتية : « ستون عاما من حـــياة مهيج » Sixty Years of an Agitator's Life (١٨٩٢) و « احداث سالفة تستحق ان يتذكرها المرء » Byegones Worth Remembering (١٩٠٥) . وكثير من احسن آثـــاره منشور فى صحفه المختلفة، وبخاصة فى صحيفة «الحركة» The Movement (١٨٤٤–١٨٤٥)، وصحيفة «المناقش» The Reasoner (١٨٤٦–١٨٧٢).
ارجع ايضا الى كتيبه «زيارة الى هارموني هول» A Visit to Harmony Hall (١٨٤٤) ، وكتاب سومرفيل A. Somerville « رحلة الى هارموني هول » A Journey to Harmony Hall (١٨٤٣) .

راجع ايضا ، فى ما يتصل بمشروع انكليزي اخر ، كتاب ج. سيلـــك باكينغهام J. Silk Buckingham ، « شرور قومية وعلاجات عمليـــة » National Evils and Practical Remedies (١٨٤٩) .

وفى ما يتصل بعهد النقابات العمالية الكبير فى السنوات الاولى من العقد الرابع من القرن التاسع عشر انظر كتاب ج. د. هـ. كول ، « حياة روبرت اوويــن » Life of Robert Owen (١٩٢٥ ، وقد ظهرت منه طبعة منقحة عام ١٩٣٠ ، وانظر ايضا : ج. د. هـ. كول ، « محاولات فى سبيل الاتحاد النقابي العام ، ١٨٢٩–١٨٣٤ » Attempts at General Union, 1829-34 (طبعة معادة نقلا عن «المجلة الدولية للتاريخ الاجتماعي International Review for Social History ، ١٩٣٩) . انظر ايضا ويب S. and B. Webb ، « تاريـــخ الحركة النقابية » History of Trade Unionism (١٨٩٤ ، ثم ظهر منقحـــا عام ١٩٢٠) ، وكتاب بوستغايت R. W. Postgate « تاريخ نقابة البنائين » The Builders' History (١٩٢٣) ، ومقالتـــه عـــن ج. اي. سميث J. E. Smith ، فى «من الماضي» Out of the Past (١٩٢٢) . وفى مـــا

يتصل بسميث J. E. Smith انظر ايضا ، « الازمة » The Crisis (١٨٣٢ــ ١٨٣٤) ، و « محاضرة عن مشترك مسيحي » Lecture on a Christian Community (١٨٣٣) . راجع ايضا سيرته الموسومة بـ « شيبرد سميث القائل بالخلاصية » Shepherd Smith the Universalist بقلم سميث W. A. Smith (١٨٩٢) . وثمة ايضا مادة كثيرة قيمة في صحيفة « الرائد » The Pioneer (١٨٣٣ــ١٨٣٤) التي كان يحررها جايمس موريسون Morrison .

الفصل الثاني عشر

ان اقدم كتابات براي J. F. Bray المعروفة ، والمذيلة بتوقيع «U.S.» منشورة في صحيفة « ليدز تايمس » Leeds Times لعام ١٨٣٥ــ١٨٣٦ . وفي عام ١٨٣٧ نشرت الصحيفة نفسها سلسلة محاضرات له صدرت في ما بعد موسعة تحت عنوان « مظالم العمل ووجوه اصلاحه » Labour's Wrongs and Labour's Remedy (١٨٣٩) . وهناك عرض صالح لوجهات نظره في كتاب ماكس بير ، « تاريخ الاشتراكية البريطانية » ، وقد استشهد ماركس استشهادا واسعا بكتابه هذافيمؤلفه «بؤس الفلسفة» The Poverty of Philosophy (١٨٤٧) . وبعد فترة وجيزة من نشره هذا الكتاب وضع كتابا اخر بعنوان « رحلة من المدينة الفاضلة الى عدة مناطق مجهولة من العالم » A Voyage from Utopia to several unknown regions of the world ولكنه لم ينشر هذا المؤلف قط ، ولقد ظل وجوده مجهولا حتى اكتشفت المخطوطة في العقد الرابع من القرن العشرين . وهي لما تنشر بعد : انها اليوم موجودة في مكتبة كلية علم الاقتصاد في لندن London School of Economics . وبعد عودته الى الولايات المتحدة عام ١٨٤٢ نشر سلسلة من الكتيبات : « العصر المقبل » The Coming Age (١٨٥٥)ــوهو كتيب

لم يقدر لبراي ان يتمه ــ وكراسا عنوانه « القدر الاميركي » *American Destiny* (١٨٦٤) ، وكتابا اخر دعاه « الله والانسان وحدة والجنس البشري كله وحدة » *God and Man a Unity and All Mankind a Unity* (١٨٧٩) . وقد نشر مقالات كثيرة فى الصحف الاميركية العمالية والاشتراكية ، وترك عددا من المخطوطات غير المنشورة . وان القارىء ليجد بيانا بكتاباته الاميركية المتأخرة فيمقالةنشرها جوليفي M. F. Jolliffe فى « المجلةالدولية للتاريخ الاجتماعي » *International Review for Social History* ، المجلد الرابع ، ١٩٣٩ .

الفصل الثالث عشر

ان المظاهر الاشتراكية للحركة اللائحية يجب ان تلتمس فى الكتب العامة المؤلفة عن هذه الحركة . وكتاب ج. د. هـ. كول ، « وجوه لائحية » *Chartist Portraits* (١٩٤١) يتضمن دراسات عن Harney ، واوبرايان O'brien ، وجونز Jones وغيرهم من الزعماء اللائحيين . وكتاب غاماج R. G. Gammage ، « تاريخ الحركة اللائحية » *History of the Chartist Movement* (١٨٥٤ ، وقد طبع ثانية عام ١٨٩٤) يتضمن كثيرا من المعلومات الاولية first hand . وبين الكتب الاخرى التي تؤرخ للحركةكتاب مارك هوفيل Mark Hovell ،«الحركة اللائحية» *The Chartist Movement* (١٩١٨ وقد نشر فى طبعة منقحة عام ١٩٢٥) ، وكتاب يوليوس وست Julius West ، « تاريخ الحركة اللائحية » *History of the Chartist Movement* (١٩٢٠) ، وكتاب غروفز R. Groves ،«ولكنناسوف ننهضمنجديد:تاريخقصصي للحركة اللائحية» *But we Shall Rise Again: A Narrative History of Chartism* (١٩٣٨) ، وكتاب دوليبان E. Dolléans « الحركة اللائحية » *Le Chartisme* (١٩١٢) ، وكتاب روزينبلات F. F. Rosenblatt ، «الحركة اللائحية فيمظاهرها الاجتماعيةوالاقتصادية»

The Chartist Movement in its Social and Economic Aspects (١٩١٦)،
وكتاب سلوسون P. W. Slosson ، « انحلال اللائحية » The Decline of
Chartism (١٩١٦) ، وكتاب هاموند J. L. and B. Hammond ، « عصر
اللائحيين » The Age of the Chartists (١٩٣٠) . انظر ايضا كتاب
ماكوبي S. Maccoby « الراديكالية الانكليزية ، ١٨٣٢—١٨٥٢ » English
Radicalism, 1832-1852 (١٩٣٥)، وكتاب روثشتاين Rothstein ،«من اللائحية
الى العمالية » From Chartism to Labourism (١٩٢٩) ، وطبعا كتاب
ف. اينغلز، «حالة الطبقات العمالية في انكلترة عام ١٨٤٤» The Condition
of the Working Classes in England in 1844 (١٨٤٥) ، وللكتاب ترجمة
انكليزية صدرت عام ١٨٩٢) .

ومعظم آثار برونتير اوبرايان منشور في الصحف الدورية ، وبخاصة في
صحيفة الـ « بور مانز غارديان » The Poor Man's Guardian وصحيفة
« النجم الشمالي » The Northern Star ، وصحيفة « الهدام »
The Destructive ،وصحيفة«المصلح القومي» National Reformer ، وصحيفة
رينولدز « المعلم السياسي » Political Instructor . اما ترجمته ، ذات
التعليقات ، لكتاب بوووناروتي عن « مؤامرة بابوف » فقد اشرنا اليها عند
الكلام على مراجع الفصل الثاني . وكتابه النظري المترابط (وغير المنجز)
الوحيد فهو «نشوء العبودية البشرية وتطورها واطوارها» The Rise, Progress
and Phases of Human Slavery (١٨٨٥ ، وقد اعيد طبعه نقلا عن
صحيفة « المعلم السياسي » لرينولدز في اعدادها الصادرة عام ١٨٤٩) .
ولقد كتب اوبرايان ايضا « حياة روبسبير » Life of Robespierre
(١٨٣٨) ، ولكنه لم ينجز هذا الاثر .

اما هارني Harney فلم يؤلف اي كتاب . وآثاره ، هو ايضا ، متناثرة في
الصحف الدورية، كصحيفة «الديموقراطي اللندني» The London Democrat
(١٨٣٩) ، و « النجم الشمالي » The Northern Star (١٨٤١—١٨٥٠) ،
و « المجلة الديموقراطية » The Democratic Review (١٨٤٩—١٨٥٠) ،
و « الجمهوري الاحمر » The Red Republican (١٨٥٠) ، و « صديق
الشعب » The Friend of the People (١٨٥٠—١٨٥٢) ، و « الطليعة »
The Vanguard (١٨٥٢—١٨٥٣) . وراجع ايضا ما ورد في رسائل
ماركس من اشارات كثيرة اليه .

وارنست جونز ايضا يجب ان يلتمس في صحفه الدورية : « العامل »
The Labourer (١٨٤٧—١٨٤٨) و « بيانات للشعب » Notes for the

People (١٨٥١-١٨٥٢) ، و « صحيفة الشعب » *The People's Paper* (١٨٥٢-١٨٥٨) ، و « أماسي مع الشعب » *Evenings with the People* (١٨٥٦) . انظر ايضا كتيبه ، «راس المال والعمل» *Capital and Labour* (١٨٦٧) ، ابتغاء الاطلاع على وجهات نظره المتأخرة . وهناك كتيب عن ارنست جونز وضعه ب. دايفيس P. Davies بعنوان « لمحة موجزة عن حياة واعمال ارنست جونز » *A Short Sketch of the Life and Labours of Earnest Jones* (١٨٩٧) . وبعد وضع كتابي هذا ظهرت مجموعة مختارات تحمل اسم « ارنست جونز : الزعيم اللائحي » *Earnest Jones: Chartist* مع مقدمة طويلة بقلم جون سافيل Saville (١٩٥٢) .

وفي مايتصل بلوفيت Lovett ، انظر كتابه « حياة ونضالات » *Life and Struggles* (١٨٧٦) ، وكتابه « الحركة اللائحية » *Chartism* (١٨٤١) وقد كتب بالاشتراك مع جون كولينز Collins .وفي ما يتصل بهيذيرينغتون Hetherington انظر صحيفة الـ « بور مانز غارديان » *The Poor Man's Guardian* (١٨٣١-١٨٣٥) ، ولمحة موجزة عن حياته بقلم هوليوك G. J. Holyoake عنوانها : « حياة وشخصية هنري هيذيرينغتون » *The Life and Character of Henry Hetherington* (١٨٤٩) .

الفصل الرابع عشر

لقد نشرت كتابات بلانكي ، اكثر ما نشرت ، في الصحف الدورية . والكتابان الوحيدان اللذان نشرا له ، في حياته ، هما : « الوطن في خطر » *La Patrie en danger* (١٨٧١) ـ وقد طبع نقلا عن صحيفته الدورية التي كانت تحمل هذا الاسم نفسه ـ و « الجيش المسترق المضطهد » *L'Armée esclave et opprimé* (١٨٨٠) . ولقد جمع جزء من كتاباته في « النقد الاجتماعي » *La Critique sociale* (١٨٨٥)، و «لا اله ولا سيد» *Ni Dieu ni maître* (١٩٢٥) : و « العلم والايمان » *Science et foi*

. (١٩٢٥)

وثمة عدد من الكتب عنه وعن شؤونه . والكتاب الموثوق بينها هو ذلك الذي وضعه غوستاف جيفروا Gustave Geffroy ودعاه «السجين» *L'Enfermé* (١٨٩٧) . ومن الكتب الاخرى ذات القيمة كتاب زيفاييس A.-B. Zévaès « اوغوست بلانكي » *Auguste Blanqui* (١٩٢٠) ، وكتابا دومانجيه M. Dommanget ، « اوغوست بلانكي » *Auguste Blanqui* (١٩٢٤) و «اوغوست بلانكي في بيل ايل» *Auguste Blanqui à Belle-Isle* (١٩٣٥)، وبالانكليزية ، كتاب نيل ستيوارت Neil Stewart « بلانكي » *Blanqui* (١٩٣٩) . انظر ايضا مقالة بوستغايت R. W. Postgate ، «من الماضي» *Out of the Past* (١٩٢٢) .

وفي ما يتعلق بالحركة البلانكية انظر ايضا كتاب دو كوستا C. Du Costa «البلانكيون» *Les Blanquistes* (١٩١٢)، وكتاب فاسيرمان S. Wassermann « نوادي باربيه وبلانكي في عام ١٨٤٨ » *Les Clubs de Barbès et de Blanqui en 1848* (١٩١٣) ، وكتاب شميت C. Schmidt ، « الايام الحزيرانية ، ١٨٤٨ » *Les journées de juin, 1848* ، وكتاب فيستي O. Festy ، « الحركة العمالية في مستهل ملكية تموز » *Le Mouvement ouvrier au début de la monarchie de juillet* (١٩٠٨) .

وفي ما يتصل بباربيه Barbès راجع كتاب جول كلاريتي Claretie «آرمان باربيه» *Armand Barbès* ،(١٨٧٠) وكتاب جانجان J.-F. Jeanjean «آرمان باربيه» *Armand Barbès* (١٩٠٩) ، وكتاب هانغر V. Hunger «باربيه في مون سان ميشيل» *Barbès au Mont-Saint-Michel* (١٩٠٩) .

الفصل الخامس عشر

كان لويس بلان Blanc صحافيا دؤوبا الى ابعد الحدود ، كما كان مصنف كتب دؤوبا ايضا . وكتابه الاول « تنظيم العمل » *Organisation*

du travail ظهر عام ۱۸۳۹ (وقد صدرت الترجمة الانكليزية عام١٨٤٨).
اما اول كتبـــه التاريخية ، « تـــاريخ عشر سنوات » *Histoire de dix ans*
فقد صدر جزءا بعد جزء ما بينعام ١٨٤١ وعام ١٨٤٤ (الترجمة الانكليزية
عام ١٨٤٤ـــ١٨٤٥) . ونشر كتابه ، « تاريخ الثورة الفرنسية » *Histoire*
de la Révolution française في ما بين عام ١٨٤٧ وعام ١٨٦٢ ، في حيـــن
نشر كتابه ، «صفحات من تاريخ ثورة شباط ١٨٤٨» *Pages de l'histoire*
de la révolution de février, 1848 عام ١٨٥٠، وكتابه «تاريخ ثورة ١٨٤٨»
Histoire de la révolution de 1848 في عام ١٨٧٠ . امـــا كتبه الاخرى
الرئيسية فهي: «الاشتراكية:حق العمل» *Le Socialism : droit au travail*
(١٨٤٩) ، « ثورة شباط في لوكزيمبورغ » *La Révolution de février au*
Luxembourg (١٨٤٩) ، و « مواعـــظ للاشتراكيين » *Catéchisme des*
socialistes (١٨٤٩) ، و «لا جيرونديين بعد اليوم» *Plus de Girondins*
(١٨٥١) ، و « الدولة والكومون » *L'Etat et la commune* (١٨٦٦) ،
و «عشر سنوات من تاريخ انكلترة» *Dix ans de l'histoire de l'Angleterre*
(١٨٧٤ـــ١٨٧٨) . وقد ظهر القسم الاول من هذا الكتاب الاخير باللغة
الانكليزية بأسم « رسائل عن انكلترة » *Letters on England* (١٨٦٦) .

وافضل كتـــاب وضع عن بـــلان ، برغم صغره ، هو كـــتاب تشيرنوف
J. Tchernoff ، « لويس بلان » *Louis Blanc* (١٩٠٤) . ومـــن الكتب
الاخرى عنه كتاب روبنز C. Robins ، « لويس بـــلان » *Louis Blanc*
(١٨٥١) ، وكتاب ادمون C. Edmond ، « لويس بـــلان » *Louis Blanc*
(١٨٨٢) ، وكتاب L. Fiaux « لويس بـــلان *Louis Blanc* (١٨٨٢) ،
وكتاب كورمو E. Courmeaux « لويس بلان » *Louis Blanc* (١٨٨٤) ،
وكتاب رينار E. Renard ، «حياة لويس بلان وآثاره» *La vie et l'œuvre*
de Louis Blanc (١٩٢٢) ، وكتاب ج. كاهن G. Cahen ، « لويس بلان
ولجنـــة لوكزيمبورغ » *Louis Blanc et la Commission du Luxembourg*
(١٨٩٧) . انظر ايضا : جورج رينار G. Renard ، « جمهورية عـــام
١٨٤٨ » *La République de 1848* (١٩٠٥) وهو المجلد التاسع من كتاب
جوريس Jaurès ، « التاريخ الاشتراكي » *Histoire socialiste* ، وكتـــاب
اوكتاف فيستي Octave Festy ، « الجمعيات العمالية التي شجعتهـــا
الجمهورية الثانية» *Les Associations ouvrières encouragées par la deuxième*
République (١٩١٥) ، والكتاب المعادي الـــذي وضعه اميـــل تومـــاس

E. Thomas بعنوان « تـاريخ المعامـل القومية » *Histoire des ateliers nationaux* (١٨٤٨) .

الفصل السادس عشر

اشهر مؤلفـات بوشيه Buchez هـي : « مـدخل لعلم الـتاريخ » *Introduction à la science de l'histoire* (١٨٣٣) ، و « التاريخ البرلماني للثـورة الفرنسية » *Histoire parlementaire de la révolution française* (١٨٣٤–١٨٣٨) ـ وهو مجموعة ضخمة من الوثائق ، و « محاولة لوضع بحث كامل في الفلسفة من وجهة نظر الكاثوليكية والتقـدم » *Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (١٨٣٨–١٨٤٠) ، و « بحث في السياسة وفي علم الاجتماع » *Traité de la politique et de la science sociale* (١٨٦٦) وهو يشتمل على سيرة له موجزة، راجع ايضا آثاره التي نشرها في صحيفته«الاوروبي» *L'Européen* . ويتجلى نفوذه في الصحيفة الدورية العمالية : « المعمل » *L'Atelier* (١٨٤٠–١٨٤٨) . وقـد وضـع كاستيبون G. Castillon دراسة عنه دعاها « بوشيه مؤرخا » *Buchez historien* (١٩٠٩) .

اما بيكور Pecqueur فأهم مؤلفاته : « عـلم الاقتصاد الاجتماعي » *Economie sociale* (١٨٣٩) ، و « حـول التحسينات الماديـة »* *Des améliorations matérielles* (١٨٣٩) ، و « في التشريع الخـاص بالسكك الحديدية وطريقة تنفيـذه » *De la législation et du mode d'exécution des chemins de fer* (١٨٤٠) ، و « نظرية جديـدة في الاقتصاد الاجتمـاعي والسياسي » *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* (١٨٤٢) ـ وهو اكثر كتبه شمولا، و « في السلم » *De la paix*

* على هذه الصورة كنا قد ترجمنا اسم هذا الكتاب عند الكلام على بيكور حيث ورد اسمه باللغة الانكليزية هكذا : *Concerning material ameliorations*

و « فى جمهورية اللـــه » De la république de Dieu (١٨٤٤) ، (١٨٤٢)
و « خـــــلاص الشعـــب » Le Salut du peuple (١٨٤٩ـ١٨٥٠) .

وخير الكتب المؤلفة عن بيكور كتاب ليـــون ميزونوف Maisonneuve ، «بيكور وفيدال» Pecqueur et Vidal (١٨٩٨) ، وكتاب مارييه J. Marié « اشتراكية بيكور » Le Socialisme de Pecqueur (١٩٠٦) ، وكتـــاب بينوا مالون Malon، «قسطنطين بيكـــور ، شيـــخ الجماعية الفرنسية » Constantin Pecqueur, doyen du collectivism français (١٨٨٧) .

الفصل السابع عشر

لقـــد صدر كتـــاب فلـــورا تريستان « الاتحـــــاد العمــــالي » L'Union ouvrière عام ١٨٤٣ . وكانت قد نشرت قبل ذلك ، بالاضافة الى بضعة كراريس ، سيرة حياتها الذاتية ، «اغتراب منبوذة» Pérégrinations d'une paria (١٨٣٨) ، وروايـــة بعنـــوان ميفيس Méphis (١٨٣٨) ، وكتابها « نزهات فى لندن » Promenades dans Londres (١٨٤٠) .

وخير سيرة لها هي تلك التي وضعها بوش J. L. Puech ، « حياة فلورا تريستان وآثارها» La Vie et l'œuvre de Flora Tristan, (١٩٢٥) . انظر ايضا كـتاب ايلييونور بـــلان Eléonore Blanc « ســـيرة فلـــورا تريستان » Biographie de Flora Tristan (١٨٤٥) .

وفى ما يتصل بنوادي اصحاب الصنائع الفرنسيين compagnonnage انظر كتاب مارتين سانـليون ، « النـــادي الحرفي » Le Compagnonnage (١٩٠١) . اما اهم كتابات بيير مورو Moreau فهي : « كلمة الى عمـــال جمـــيع الحـــرف » Un mot aux ouvriers de toutes les professions (١٨٤١) ، و « فى اصلاح مساوىء النادي الحرفي » De la réforme des abus du compagnonnage (١٨٤٣) . انظر ايضـــا كتـــاب آغريكول بيردريغييه Perdriguier ، « قصة انشقاق فى النـــادي الحرفي »

« كتاب النادي الحرفي » Le Livre du compagnonnage (١٨٤١) ، وكتابه الاخر ، Histoire d'une scission dans le compagnonnage (١٨٤٦) ، ورواية جورج صاند Le Compagnon du Tour de France (١٨٤٠) .

الفصل الثامن عشر

ان اشهر آثار لامنيه Lamenais هو كتابه « اقوال مؤمن » Paroles d'un croyant (١٨٣٤) . وقد اتبع هذا الكتاب بكتبه التالية :«شؤون رومه وشرور الكنيسة والمجتمع » Les Affaires de Rome, des maux de l'Eglise et de la société (١٨٣٧) ، و « كتاب الشعب » Le Livre du peuple (١٨٣٧) ، و«البلاد والحكومة» Le Pays et le Gouvernement (١٨٤٠) ، و « صوت من السجن » Une voix de prison (١٨٤١) ، و « في ماضي الشعب ومستقبله » Du passé et de l'avenir du peuple (١٨٤١) ، و «السياسة في خدمة الشعب» Politique à l'usage du peuple (١٨٣٩) ، و « العبودية الحديثة » De l'esclavage moderne (١٨٣٩) .
واول كتاباته ذات النزعة الاشتراكية الغالية انما ظهرت في صحيفته «المستقبل» L'Avenir (١٨٣١–١٨٣٢) . وقد صدر مجلدان من آثاره المختارة ، الاول عام ١٨٣٦–١٨٣٧ والثاني عام ١٨٤٤ — وكلاهما ناقص الى حد بعيد . وفي عام ١٨٦٦ طبعت مجموعة من « آثاره غير المنشورة » على حين نشرت رسائله عا م١٨٦٣ وفي طبعات متأخرة .
وخير الكتب المؤلفة عنه والمتصلة بموضوعنا ، كتاب بول جانيه Janet « فلسفة لامنيه » La Philosophie de Lamennais (١٨٩٠) ، وكتاب روسيل A. Roussel ، «لامنيه على ضوء وثائق غير منشورة» Lamennais, d'après des documents inédits (١٨٩٢) ، وكتاب باستار C. Bastard « لامنيه ، حياته وفكراته » Lamennais, sa vie et ses doctrines (١٩٠٥ — ١٩١٣) .

الفصل التاسع عشر

كان برودون Proudhon كاتبا مكثرا الى حد بعيد . ولقد جمعت آثاره اول ما جمعت عام ١٨٧٥ . وخير طبعة لها هي تلك التي اعدهــا شارل بوغليــه Bouglé ومواسيه Moysset وجعلا عنوانها « مؤلــفات برودون الكاملة » *Œuvres complètes* (١٩٢٣ــ) . ولم يترجم من كتب برودون الى الانكليزية شيء كثير . اما اهم كتبه فهي التالية : « مــا هي الملكية » *Qu'est-ce que la propriété?* (١٨٤٠) ، و « تحذيــــر للمـــالكين » *Avertissement aux propriétaires* (١٨٤٢) ، و « حول خلق النظام فى الانسانيـــة » *De la création de l'ordre dans l'humanité* (١٨٤٣) ، و « نظام المناقضات الاقتصادية ، او فلسفــة البـــؤس » *Système de contradictions économiques, ou, philosophie de la misère* (١٨٤٦) ، و « حل المسألة الاجتماعية » *Solution du problème social* (١٨٤٨) ، و « اعترافات ثوري » *Les Confessions d'un révolutionnaire* (١٨٤٩) ، و « فكرة الثورة العـــامة فى القرن التاسع عشر » *Idée générale de la révolution au XIXème siècle* (١٨٥١) ، و « الثـــورة الاجتماعيـــة » *La Révolution sociale* (١٨٥٢) ، و « موجز للمضارب فى البورصة » *Manuel du spéculateur à la bourse* (١٨٥٣) ، و « حـــول العدالة فى الثورة وفى الكنيســة » *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (١٨٥٨ ، ثم طبع طبعة منقحة عـــام ١٨٦٠) ، و « الحرب والسلـــم » *La guerre et la paix* (١٨٦١) ، و «نظرية الضريبة» *Théorie de l'impôt* (١٨٦١) ، و « فى المبدأ الفيديرالي » *Du principe fédératif* (١٨٦٣) ، و « فى الكفاءة السياسية للطبقـــات العمالية » *De la capacité politique des classes ouvrières* (١٨٦٥) ، و« فرنسة والرين » *France et Rhin* (١٨٦٨) ، و « نظرية الملكية » *Théorie de la propriété* (نشر بعـــد وفاته) ، و «تناقضات سياسية » *Contradictions politiques* (نشر بعد وفاته) و « الكتاب المقدس مذيلا بشروح وحواش » *La Bible annotée* (نشر بعد وفاته) .

واهم كتبه المترجمة الى الانكليزية هي : « مــا هي الملكية ؟ » *What is Property* (١٨٧٦) ، و « فلسفة البــؤس » *The Philosophy of Poverty*

(١٨٨٨) ، و «فكرة الثورة العامة» *The General Idea of the Revolution* (١٩٢٣) ، و «حل المسألة الاجتماعية» *Solution of the Social Problem* (١٩٢٧) .

ونشرت « مراسلات » *Correspondance* برودون في اربعة عشر مجلدا (١٨٧٥). ونشرت اقسام من «الدفاتر الصغيرة» *Carnets* في عام ١٩٠٨ .

وفي الانكليزية كتاب صغير عن برودون بقلم بروغان D. W. Brogan عنوانه « برودون » *Proudhon* (١٩٣٤) ، وكتاب اكثر اسهابا « الاشتراكي اللاماركسي : دراسة عن برودون » *The Un Marxian Socialist: A Study of Proudhon* ، بقلم هـ. دو لوباك H. de Lubac (١٩٤٨) .

انظر ايضا كتاب شي يونغ لو Shi Yung Lu ، « نظريات ب. ج. برودون السياسية » *The Political Theories of P.-J. Proudhon* (١٩٢٢) .

اما في الفرنسية فاكثر الكتب نفعا هي كتاب دولييان E. Dolléans « ب.ج. برودون » *P.-J. Proudhon* (١٩٥٠) ، وكتاب دروز E.-J. Droz « برودون » *Proudhon* (١٩٠٩) ، وكتاب بيرو G. Pirou ، « البرودونية والمذهب النقابي الثوري» *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire* (١٩١٠) ، وكتاب بوغليه C. Bouglé ، « علم الاجتماع عند برودون » *La Sociologie de Proudhon* (١٩١١) ، وكتاب جان دوبون Jeanne Dupont ، « برودون عالما اجتماعيا واخلاقيا » *Proudhon, sociologue et moraliste* (١٩٢٩) ، وكتاب سانت بوف Sainte-Beuve ، « ب. ج. برودون ، حياته ومراسلاته » *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance* (١٨٧٥) .

وتجد في الطبعة الاميركية من كتاب « حل المسألة الاجتماعية » *Solution of the Social Problem* (١٩٢٧) مقالة نافعة بقلم سي. آيتش دانا C. H. Dana مع مناقشة لمشروعات برودون المصرفية .

الفصل العشرون

ان اكثر كتابات فيخته اتصالا بموضوعنا هي التالية :

1 — *Zuruckforderung der Denkfreiheit von den Fursten Europas* (1793).

2 — *Beitrage zur Berichtigung der Urtheile des Publicums uber die*

französische Revolution (1793).
3 — *Grundlage des Naturrechts* (1796).
4 — *System der Sittenlehre* (1798).
5 — *Bestimmung des Menschen* (1800).
6 — *Der geschlossene Handelsstaat* (1800).
7 — *Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters* (1804).
8 — *Reden an die deutsche Nation* (1807-8).
9 — *Rechtslehre* (1812).
10 — *Sittenlehre (1812).*

اما كتبه «نداءات الى الامة الالمانية» *Addresses to the German nation* (١٩٢٢) ، و « علم الحقوق » *The Science of Rights* (١٨٨٩) ، و « علم الاخلاق » *The Science of Ethics* (١٨٩٧) ، و « صفة العصر الحاضر » *The Character of the Present Age* (١٨٤٧) ، و « طبيعة الانسان » *The Destination of Man* (١٨٤٦) ، و« مؤلفات شعبية » *Popular Works*، المترجمة مع لمحة عن حياته بقلم ولـيم سميث (١٨٨٩) فميسور الحصول عليها فى الانكليزية .

وفى ما يتصل بفكر فيخته انظر كتاب ويبر M. Weber « الاشتراكية عند فيخته » *Fichtes Sozialismus* (١٩٠٠) ، وكتاب وولنر N. Wallner « فيخته مفكرا سياسيا » *Fichte als politischer Denker* (١٩٢٦) ، وكتاب غورفيتش G. Gurvitch ، « نظام فيخته فى الاخلاق العملية » *Fichtes System der concreten Ethik* (١٩٢٤) .

اما وايتلينغ Weitling فاهم مؤلفاته كتاب « الانسانية كما هي وكما يجب أن تكون » *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte* (١٨٣٨) ، وكتاب « ضمانات للتناغم والحرية » *Die Garantien der Harmonie und Freiheit* (١٨٤٢) . انظر ايضا مقدمة ميهرينغ F. Mehring للطبعة الثانية من كتاب « الضمانات » *Die Garantien* (١٩٠٨) ، وكتاب بارنيكول E. Barnikol الموسوم بـ « ولهلم وايتلينغ » *Willhelm Weitling* (١٩٢٩) .

وفى ما يتصل بالمنفيين الالمان فى باريس وبروكسل ولندن انظر : كتاب ميهرينغ F. Mehring ، « حياة كارل ماركس : مراسلات ماركس وانغلز » *Life of Karl Marx: the Correspondence of Marx and Engels* (فى الالمانية او الفرنسية . اما فى الانكليزية فلم ينشر من هذه المراسلات غير مختارات . راجع التعليقات التي سنفردها للفصل الثالث والعشرين) ، ومقدمة ريازونوف D. Riazonov للبيان الشيوعي (انظر التعليقات التي سوف

تفرد للفصل الثاني والعشرين) وكتبا اخرى منصوصا عليها فى تعليقاتنـا على الفصول الخاصة بالماركسية فى اطوارها الاولى .

الفصل الحادي والعشرون

سوف يكون جليا اني مدين كثيرا ، فى هذا الفصل ، لكتاب مستـر سيدني هوك Hook « مـن هيغل الى ماركس » *From Hegel to Marx* (١٩٣٦) . وانما يجد القارىء انتقادات ماركس وانغلز « للاشتراكييـن الحقيقيين » والمدارس الالمانية الاخرى فى كتاب « العائلــة المقدسة » *Die Heilige Familie* (١٨٤٥) وفى كتاب « الايديولوجية الالمانيــة » *Die deutsche Ideologie* ، الذي الف عام ١٨٤٥–١٨٤٦ ولكنه لم ينشر كاملا الا فى عام ١٩٣٢ . وفى عام ١٩٣٦ صدرت ترجمة له انكليزية . وقد نشر كثير من المناظرات المتصلة بهذا الموضوع فى مختلف « الحوليات » Yearbooks الصادرة فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر وفى بعض الصحف ، من مثل صحيفة الـ « راينيش تزايتونغ » *Rheinische Zeitung* . وفى مـا يتصل ببرونو بووير Bauer انظر كتابه « الشيء الجيــد فى الحرية » *Die gute Sache der Freiheit* (١٨٤٢) . وفى ما يتصـل بهيس Hess انظر « مرآة المجتمع » *Gesellschafts Spiegel* (١٨٤٥) ، واهم كتاباته قد اعيد نشرها فى كتابه « دراسات فى الاشتراكية » *Sozialistische Aufsatze* (١٩٢٠) انظـر ايضا كـتاب زلوسيستي Zlocisti « موسى هيس » *Moses Hess* (١٩٢١) ـ بالالمانية ، وكتاب كورنو *Cornu* « موسى هيس واليسار الهيغلـي » *Moses Hess et la gauche hégélienne* (١٩٣٤) . وفى ما يتصل بفيورباخ انظر كتابه « جوهر النصرانية » *Das Wesen des Christianismus* (١٨٤١)، وترجمته الانكليزية *The Essence of Christianity* ١٨٥٤)، وكتابه الاخر «اسس فلسفة المستقبل» *Grundsatze der Philosophie der Zukunft* (١٨٤٢) .

وفى ما يتصل بكـارل غرون Grun انظـر بخاصة كتابه « الحركـــة الأشتراكية فى فرنسة وبلجيكة » *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (١٨٤٥) .

وفى ما يتصل بالخلفية التاريخيةالعامة انظركتاب شنابيل F. Schnabel «تاريخ المانية فى القرن التاسع عشر» *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* (١٩٣٠) .

الفصل الثاني والعشرون

لقد نشر « البيان الشيوعي » اول ما نشر فى لندن فى اوائل عام ١٨٤٨ ، باللغة الالمانية . وظهرت او لترجمة انكليزية له ، بقلم هيـلانة ماكفارلاين Helen Macfarlane عام ١٨٥٠ فى صحيفة هارني Harney « الجمهوري الاحمر » *Red Republican* . وفى عام ١٨٨٨ ظهرت ترجمة انكليزية جديدة موثوقة بقلم صموئيل مور Moore ، مع مقدمة وحواش لاينغلز . (ويبدو ان ترجمة انكليزية مختلفة كانت قد ظهرت عام ١٨٨٦) . وبالالمانيـــة ، اشتملت طبعة عام ١٨٧٢ على مقدمة جديدة وضعها المؤلفان ، فى حين أن كلا من طبعتي عام ١٨٨٣ وعام ١٨٩٠ تضمنت مقدمة جديدة بقلم اينغلز وحده . وكتب ماركس مقدمة للترجمة الروسية التي نشرت عام ١٨٨٢ فى سويسرة . وفى عام ١٩١٩ نشرت فى غلاسكو ترجمة انكليزية جديـدة بقلم ليلي ايتكيـن Lily G. Aitken وفرانك بودجيـــن Frank Budgen وقد قام حزب العمال الاشتراكي بنشر هذه الطبعة . وفى عام ١٩٣٠ظهرت ترجمة اخرى جديدة بقلم ايـــدن وسيدار بول Eden and Cedar Paul مصدرة «بمقدمة» ريازونوف التاريخية الهامة التي نشرت اول ما نشرت بالروسية . واصدر شارل آندليه Andler ، فى عام ١٩٠١ ، طبعة فرنسية ذات حواش وشروح ، ثم ما لبث بعد ذلك ان وسعها . والترجمة العصرية الفضلى هي باللغة الفرنسية ايضا (١٩٣٤) . وهي تتضمن مقدمـــة

ريازونوف التاريخية ومقدمة اخرى بقلم براك Bracke ، وتقدم الى القارىء المسودات الاولى للبيان الشيوعي ، تلك المسودات التي وضعها اينغلز وغيره ، والعدد الوحيد الصادر (ايلول « سبتمبر » ١٨٤٧) من صحيفة *Kommunistische Zeitschrift* ، التي كان فى النية جعلها لسان حال « العصبة الشيوعية » . وفى ذلك « ملامح » هامة من «البيان الشيوعي» . ليس هذا فحسب ، بل انك تجد فى هذه الطبعة ايضا الانظمة الاساسية للعصبة الشيوعية ، و « مطالب الحزب الشيوعي فى المانية » التي اعدها ماركس واينغلز و « شابر » Schapper و « مول » Moll و « هـ. بوير » H. Bauer و «و. وولف» W. Wolff لنشرها فى المانية خلال ثورة ١٨٤٨ .

وهناك ايضا طبعة انكليزية نشرها حزب العمال عام ١٩٤٩ مع مقدمة طويلة بقلم هـ. ج. لاسكي H. J. Laske لمناسبة انقضاء مئة عام على صدور « البيان الشيوعي » .

وانك لتجد خطاب ماركس الموجه الى العصبة الشيوعية *Address to the Communist League* (١٨٥٠) منشورا على نحو معاد ، الى جانب « البيان الشيوعي » فى كتاب اميل بيرنز Burns « المرشد الى الماركسية » *Handbook of Marxism* .

الفصل الثالث والعشرون

لقد نشر كتاب ماركس«نقد الاقتصاد السياسي» *Critique of Political Economy* ، مع الكلمة الاولى التي توضح تطور تفكيره ، اول ما نشر باللغة الالمانية عام ١٨٥٩ . اما المقدمة غير المنجزة التي كان ماركس قد اعتزم تصدير الكتاب بها ، ولكنه عاد فأهملها ، فقد نشرت اول ما نشرت فى طبعة كاوتسكي Kautsky الصادرة عام ١٩٠٧ . وفى عام ١٩٠٩ ظهرت فى الولايات المتحدة الاميركية ترجمة انكليزية مصدرة بالكلمة الاولى وبالمقدمة جميعا . وكثير من آثار ماركس واينغلز المبكرة يجب أن تلتمس فى كتاب

« ما لم ينشر من آثار كارل ماركس وفريدريك اينغلز وفرديناند لاسال في حيـاتهم » *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle* الذي نشره فرانك ميهرينغ Frank Mehring في اربعة مجلدات عام ١٩٠٢ . وقد ترجم هـ. ج. ستينينغ H. J. Stenning بعض مقالات ماركس المبكرة ـ ولكن مع شيء من الحذف ـ في كتابـه « كارل ماركس: مقالات مختارة » *Karl Marx: Selected Essays* (١٩٢٩).

ونشر كتاب ماركس « بؤس الفلسفة » *Misère de la philosophie* (١٨٤٧) اول ما نشر في اللغة الفرنسية ، وفي عـام ١٩٠٠ نشر هنري كويلتش Quelch ترجمة انكليزية له . اما كتاب « العمـل بالاجر وراس المـال » *Lohnarbeit und Kapital* ، الذي نشر باديء الامر في صحيفة الـ «راينيش تزايتونغ الجديدة » *Neue Rheinische Zeitung* عام ١٨٤٨ فترجم اول ما ترجم الى الانكليزية بعنوان *Wage-Labour and Capital* بقلم جوينـز J. L. Joynes عام ١٨٨٥ . ومنذ ذلك الحين صدرت منه طبعات عديدة.

ان تعليقات ماركس واينغلز الهامة على ثورات عام ١٨٤٨ وعلى الاحداث التي تلتها يجب ان تلتمس في كتاب « الصراع الطبقي في فرنسة عـام ١٨٤٨ـ١٨٥٠ » *Die Klassenkampf in Frankreich, 1848-50* (نشـره اينغلز عام ١٨٩٥ . وفي عام ١٩٢٤ ظهرت الترجمة الانكليزية بعنـوان *The Class-Struggles in France 1848-50*) ، وفي كتاب « نابوليون بونابرت واليوم الثامن عشر مـن برومير » *Die achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* (١٨٥٢ ، وفي عام ١٨٩٨ قام دانيـال دو ليبون de Leon بترجمة هذا الكتاب الى الانكليزية بعنوان: *The Eighteenth Brumaire (of Napoleon Bonaparte*) ، وفي كتاب « الثورة والثورة المضادة في المانية » *Revolution and Counter-Revolution in Germany* (وهو من تأليف اينغلز في المقام الاول ، وقد كتب بالانكليزية ، واعيد طبعه عام ١٨٩٦) . وفي عام ١٩٣٣ صدرت طبعة متأخرة ، مشتملة على وثائق اضافية .

وليس في الانكليزية غير مختار من مراسلات *Correspondence* مـاركس واينغلز (ترجمها واشرف على اخراجها دونا تور Dona Torr ١٩٣٤) . اما المراسلات الكاملة ، التي اشرف على اخراجها د. ريازونوف و ف. ادوراتسكي ، فتجدها في الطبعة المجمعة لمؤلفـات ماركس واينغلـز (١٩٢٩ـ١٩٣١) . وفي الفرنسية ، يمكن الاطلاع على مراسلاتهما حتى عام ١٨٦٧ ، وقد ترجمها ج. موليتور J. Molitor (١٩٣١) ـ ان المجلدين الاول والثاني يشتملان على مراسلات الرجلين كلها حتى عام ١٨٥٣ .

الفصل الرابع والعشرون

ان اهم مؤلف متصل بموضوعنا من مؤلفات ماتزيني هو كتاب «واجبات الانسان» *Dovere dell' uomo* (١٨٤٠–١٨٤٣) . وقد ظهر هذا الكتاب في الانكليزية بعنوان *The Duties of Man* عام ١٨٦٢ . وفي الانكليزية طبعة مجمعة لمؤلفات ماتزيني صدرت عام ١٨٩١ ، وفي ما يتصل بحياته وفكره انظر : كتاب بولتون كينغ Bolton King ، « حياة ماتزيني » *Life of Mazzini* (١٩٠٢) ، وكتاب غريفيث G. O. Griffith ، « ماتزيني ، نبي اوروبة العصرية » *Mazzini, Prophet of Modern Europe* (١٩٣٢) ، وكتاب ف. زانوتي–بيبانكو V. Zanotti-Bianco ، « ماتزيني » *Mazzini* (١٩٢٥) – بالايطالية .

وهناك كتاب عام جيد عن ثورات سنة ١٨٤٨ هو كتاب ج. بورجين G. Bourgin و م. تيرييه M. Terrier الموسوم بـ « عام ١٨٤٨ » *1848* (وقد صدر عام ١٩٤٩) . وكتاب فيلكس بونتيل الموسوم ايضا بـ « عام ١٨٤٨ » *1848* (وقد صدر عام ١٩٤٧) هو دراسة موجزة نافعة . وكلا الكتابين قد وضع باللغة الفرنسية . وفي ما يتصل بفرنسة انظر كتاب جورج رينار ، « جمهورية عام ١٨٤٨ » *La République de 1848* (١٩٠٦) والمجلد الملحق به والذي يحمل عنوان « حواش ومراجع » *Notes et références* (١٩٠٦) . انظر ايضا كتاب فيشر H. A. L. Fisher ، « التقليد الجمهوري في اوروبة » *The Republican Tradition in Europe* (١٩١١) ، والمجلد الحادي عشر من « تاريخ كايمبردج العصري » *Cambridge Modern History* . وقد اوردت عنه في تعليقاتي على الفصول السابقة مراجع اخرى .

الفصل الخامس والعشرون

ان انفع الكتب العامة عن الاشتراكية المسيحية الانكليزية هو كتاب « الاشتراكية المسيحية ١٨٤٨–١٨٥٤ » *Christian Socialism 1848-1854*

بقلم رايفن C. E. Raven (١٩٢٠) . انـظر ايضا بينيون G. C. Bingon
« الحركة الاشتراكية المسيحية في انكلتـــرة » *The Christian Socialist*
Movement in England (١٩٣١) ، وكتاب سيليغمان E. R. A. Seligman
«روبرت اووين والاشتراكيون المسيحيون» *Robert Owen and the Christian*
Socialists (١٨٨٦) ، وكتاب ف. موريس F. Maurice ، « حيـــــاة
فريـدريـك دينيسون مـوريس » *Life of Frederick Denison Maurice*
(١٨٨٤) ، وكتاب هـ. بيتمان H. Pitman « ذكرى ا. ف. نيــــل »
Memorial of E. V. Neale الذي نشره الاتحاد التعاوني Co-operative Union
(١٨٩٤)، وكتاب «المصلحون الاجتماعيون المسيحيون في القرن التاسع عشر»
Christian Social Reformers of the Nineteenth Century (١٩٢٧) الذي اشرف
على اخراجه هيو مارتين Hugh Martin ، وكتاب وودوارد A. V. Woodward
« الاشتراكيـــة المسيحية في انكلترة » *Christian Socialism in England*
(١٩٠٣) ، وكتاب غي كيندال ، « تشارلز كينغسلي وفكراته » *Charles*
Kingsley and his Ideas (١٩٤٧) ، وكتاب « تشارلز كينغسلي بقلـم
زوجته » *Chdrles Kingsley, by his wife* (١٨٧٧–١٨٨٠) ، وكتــاب
براون W. H. Brown ، «تشارلز كينغسلي» *Charles Kingsley* (١٩٢٤) ،
وكراسة ج. ج. دانت J. J. Dent ، « جـون مالكولم فوربس لادلاو »
John Malcolm Forbes Ludlow (١٩٢١) .

لقد صدرت صحيفة « السياسة من اجل الشعب » *Politics for the People* التي حررها لادلاو Ludlow وموريس Maurice ، في عام ١٨٤٨ . وصدرت « كراريس في الاشتراكية المسيحيـــة » *Tracts on Christian Socialism* عام ١٨٥٠ ، و « كراريس باقـلام الاشتراكيين المسيحيين » *Tracts by Christian Socialists* عام ١٨٥١، وصدرت صحيفة «الاشتراكي المسيحي » *The Christian Socialist* من عام ١٨٥٠ الى عـام ١٨٥٢ ، واصدر « نيل » Neale «تقارير العصبة التعاونية» *Transactions of the Co-operative League* من عام ١٨٥١ الى عام ١٨٥٢ ، وصدرت « صحيفة التشارك » *The Journal of Association* في عـــام ١٨٥٢ ، وصدرت «النشرة التجارية التعاونية» *Co-operative Commercial Circular* لـ « نيل » Neale من عام ١٨٥٢ الى عام ١٨٥٥ .

فهرست الاعلام

ب

ت

ح

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ل

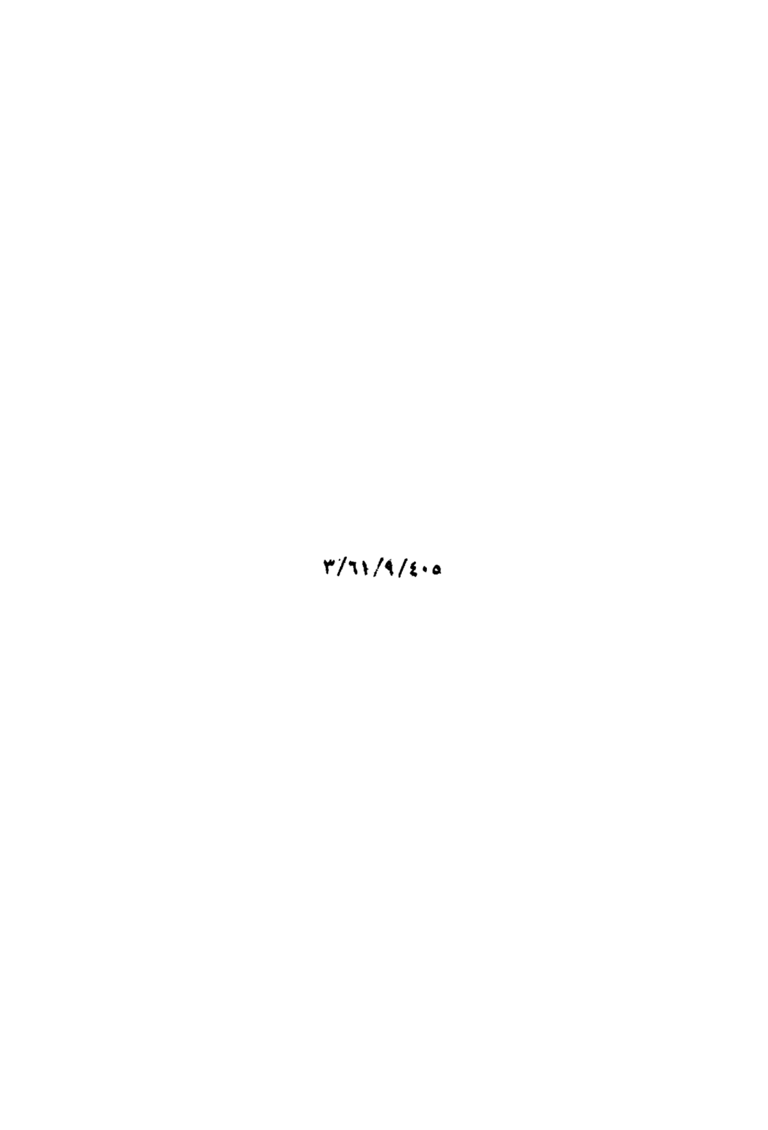
ن

و

ي

فهرست

صفحة



٣/٦١/٩/٤٠٥


Bibliotheca Alexandrina
0417423